AS ÁRVORES NDEMBU: UMA REANÁLISE

MARIZA G.S. PEIRANO
Universidade de Brasília

Tradicionalmente interessados e freqüentemente seduzidos pelo exótico, até recentemente os etnólogos foram procurar a diferença em um 'outro' distante do seu grupo de referência. No início do século a diferença estava longe, geralmente além-mar — no estreito de Torres, nas ilhas da Melanésia, nas montanhas da Austrália, entre os Todas indianos. No decorrer do tempo, a diferença tornou-se mais acessível — Tallensi, Azande, Swazi, Nuer, Nyakyusa na África; Kwakiutl, Navajo, Zuni, Fox na América do Norte; Borôro, Jê do Brasil Central —; até que, depois da promessa estruturalista da reversibilidade do conhecimento antropológico, a diferença chegou ao gabinete dos próprios antropólogos, às instituições de apoio à pesquisa, aos *trustees* norte-americanos, aos imigrantes do 'mundo pós-moderno'.

A pesquisa de Victor Turner, realizada durante quase três anos entre os Ndembu da África Central, faz parte do esforço etnográfico empreendido pelo grupo de Manchester que, ligado ao Rhodes-Livingstone Institute e sob a liderança de Max Gluckman, contestava, na África, os 'sistemas sociais' baseados em modelos estáticos. Victor Turner foi portanto um *africanista*, um etnólogo que pretendeu apresentar os Ndembu para o mundo acadêmico antropológico e, no mesmo projeto, questionar vários pressupostos da disciplina, especialmente no que diz respeito ao estudo de rituais e simbolismo.

Formado em uma tradição onde a organização social era requisito básico para que outros tópicos pudessem ser estudados, o primeiro trabalho de Victor Turner seguiu as prescrições da época. Sua tese de doutorado (depois publicada como *Schism and Continuity in an African Society*) trata de um grupo centro-africano em termos dos princípios estruturais conflitivos entre matrilinearidade e virilocalidade — o que fazia dos Ndembu um caso con-

Anuário Antropológico/90
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993

trastivo com outras sociedades então estudadas de estrutura social estável, como os famosos Tallensi e os Swazi.

Aluno disciplinado de Gluckman, foi apenas no posfácio da tese que Victor Turner prometeu um estudo sobre o tema que lhe daria posterior notoriedade: os rituais, locus privilegiado para se observar os princípios e as dimensões processuais e conflitivas da estrutura social. Neste sentido, os rituais eram superiores aos 'dramas sociais', concepção que Turner havia utilizado com sucesso em *Schism and Continuity* para propor uma microsociologia diacrônica que complementaria a análise sincrônica da estrutura das aldeias Ndembu. Os dramas sociais eram eventos aleatórios, nos quais podiam ser observados processos de ruptura, crise, reparação e reintegração. Já os rituais eram uma espécie de dramas sociais fixos e rotinizados e seus símbolos, dentro da razão durkheimiana, mais aptos a uma análise sociológica refinada.

De 1965 a 1974, Victor Turner se dedicou a publicar os livros sobre os rituais Ndembu[1], fornecendo amplo material nos três níveis de interpretação que ele havia proposto para o estudo dos símbolos rituais, i.e, o nível exegético — aquele que é suprido pelos nativos e que contempla dados sobre o nome, as características físicas e biológicas, e sobre a construção do objeto cultural; o nível operacional — isto é, aquele derivado do uso dos símbolos e da composição social dos grupos que realizam o ritual, e o nível posicional — conseqüência da relação entre diferentes símbolos de vários rituais ou entre símbolos de um mesmo ritual (ver Turner & Turner 1978: 247-8).

O estilo monográfico que Turner utilizou é considerado hoje, por muitos especialistas contemporâneos como 'realista' ou, simplesmente, ultrapassado (Marcus 1991). Victor Turner optou por descrever minuciosamente vários dos rituais Ndembu e, em cada volume, reintroduzia os temas gerais da sociedade: organização social, matrilinearidade, virilocalidade, conflitos entre homens e mulheres, entre aldeias, etc. Victor Turner parece não ter se

1. Ver, especificamente, Turner, 1962, 1967, 1968, 1969, 1974, 1975a, 1975b, 1975c. Ao longo do texto, as referências serão feitas aos títulos dos livros e não às datas de publicação. Assim, SC= *Schism and Continuity in an African Society*; FS= *The Forest of Symbols*; DA = *The Drums of Affliction*; RD = *Revelation and Divination*; RS = *Essays on the Ritual of Social Relations*; SS = "Ritual as Communication" in *Symbols and Society*. Para referências completas, ver Bibliografia.

preocupado muito com o estilo propriamente literário no qual apresentava os Ndembu aos leitores ocidentais e tudo indica que a preocupação com a fidelidade do seu relato era mais importante que a presença retórica do autor. Este fato resultou em repetidas sínteses dos dados básicos Ndembu ao longo dos vários livros[2], assim como de sucessivas descrições e interpretações dos símbolos rituais. Desta maneira, os textos de Victor Turner falam mais que o apenas necessário para uma descrição correta dos rituais e do simbolismo Ndembu. Por outro lado, eles freqüentemente deixam lacunas sobre informações elementares (por exemplo, onde os Ndembu enterravam os mortos?) para quem tem em mente um objetivo analítico diferente do autor.

Este trabalho é um exercício de reanálise do material Ndembu. O corpo etnográfico publicado por Victor Turner fez deste grupo um dos mais bem documentados na literatura antropológica. Talvez seja porque Victor Turner pretendeu ser apenas 'realista' na apresentação dos dados que hoje podemos olhar os Ndembu através dos relatos do etnógrafo e, assim, complementar vários aspectos de sua interpretação. Voltaremos a este tópico. Especificamente, minha análise estará centrada na questão da polissemia das árvores Ndembu. Turner considerou a polissemia um dos traços centrais do simbolismo ritual Ndembu e, as árvores, os principais símbolos dominantes (RD: 137-8).

Na exaustiva documentação deixada por Turner, alguns dos rituais foram focalizados mais de uma vez[3]. Embora sempre de ângulos diferentes, as sucessivas descrições deixam entrever um sistema ritual que Victor Turner nunca analisou enquanto tal.

Este é um fato intrigante. Victor Turner jamais se propôs estudar o "sistema ritual Ndembu" qua sistema. Enfatizando a capacidade de resolução dos conflitos através dos rituais e seus símbolos, Turner parece ter

---

2. Ver, por exemplo, a introdução a *The Forest of Symbols*, que praticamente é a mesma de *The Drums of Affliction*.
3. Por exemplo, sobre o ritual Mukanda: "Three symbols of passage in Ndembu circuncision ritual: an interpretation" (1962); "Mukanda: the rite of circuncision" (1967); "Ritual aspects of conflict control in African micropolitics" (1985) e "Mukanda: boy's politics of a non-political ritual" (1985). Para referências completas, ver bibliografia.

propositadamente evitado analisar seu conjunto. Fascinado pelos processos, conflitos, dramas e eventos, em 1975 Turner dizia, no contexto de sua polêmica com o estruturalismo, "on earth the broken arcs, in heaven the perfect round" (1975c: 146), notando que em nenhuma sociedade concreta os sistemas se realizam em sua totalidade. Edith Turner comenta que o marido apreciava a máxima de Karl Marx sobre o gigante Anteus, de que este não poderia ser vencido enquanto seus pés estivessem sobre a terra: para Turner, "the earth was the people and actual events" (1985: 9). E enfatiza, com o conhecimento de quem partilhou as várias etapas de pesquisa: "It was from fieldwork that Vic draw theory, from the grassroots that he respected too much" (1985: 1)[4].

No que se segue, enfrento o desafio de dar corpo ao sistema ritual Ndembu. Os textos deixados por Turner constituem um explêndido banco de material etnográfico e não deixa de ser curioso que uma reanálise não tenha sido realizada até o momento[5]. Neste exercício, os dados fornecidos por Turner serão respeitados e nenhuma mudança introduzida. A interpretação de Turner será apenas complementada e alguns pontos teóricos questionados com base no material por ele fornecido.

Aos antropólogos soa familiar a observação de Ítalo Calvino a respeito da exatidão da linguagem. Para Calvino, a adequação do escrito ao não-escrito é problemática porque, de um lado, as línguas naturais sempre dizem algo mais em relação às linguagens formalizadas, comportam sempre uma quantidade de rumor que perturba a essencialidade da informação; em segundo lugar, porque ao se dar conta da densidade e da continuidade do mundo que nos rodeia, a linguagem se revela lacunosa, fragmentária, diz sempre algo menos com respeito à totalidade do experimentável (1988: 88).

---

4. Edith Turner acrescenta que, para Turner, os rituais Ndembu ecoavam memórias de infância: filho de uma atriz de teatro inglês, dramas e ritos eram-lhe familiares através das associações que fazia com Shakespeare, Bernard Shaw, Ibsen. Durante a pesquisa de campo, Turner e sua mulher representavam passagens de Kipling ao ouvir os batuques anunciando um novo rito. Edith Turner relembra: "We used to mutter to each other in Aldershot accents [...]: 'The drums, Carstairs, the drums!' I would reply, blocking my ears dramatically: 'By gad, Fatheringay, the drums! They're driving me mad!' Then we'd go out and join them" (1985: 2).
5. Edith Turner comenta esta possibilidade em seu relato autobiográfico (1985: 13).

Assim é com Turner e com a maioria dos etnólogos[6]. Talvez por esta razão, diferente das outras ciências sociais, é freqüente encontrar-se na antropologia casos de reanálises do material etnográfico recolhido por outros pesquisadores[7]. Estas reanálises parecem evidenciar alguns pontos: primeiro, a riqueza do material oferecido por um pesquisador, que sempre deixa resíduos e pistas para uma interpretação alternativa; segundo, que o refinamento das interpretações depende tanto da teoria quanto dos dados — um truismo que, na antropologia, mostra de forma exemplar a tese weberiana da temporalidade e da circunstancialidade das explicações e sua perpétua renovação. Ao procurar reanalisar o material Ndembu coloco-me então conscientemente dentro da tradição na qual 'ler por cima dos ombros', não diretamente dos nativos, como em Geertz, mas de um pesquisador, tem se tornado um desafio e, muitas vezes, um rito de passagem.

I
Os Ndembu e os ritos

O fato de que muitos estudiosos da África Central haviam se interessado por problemas de dinâmica social e processos de ajustamento, adaptação e mudança não constituía verdadeira surpresa para Victor Turner (FS: 3); a teoria antropológica não poderia deixar de acompanhar a inclusão de evidências etnográficas provenientes de populações com alta mobilidade social.

Os Ndembu não fugiam à regra. Vivendo no noroeste da Zambia atual (antiga Rodésia) e praticando uma forma de subsistência na qual o plantio de mandioca era associado à caça, a população de aproximadamente 18.000 pessoas que nos anos 50 habitava pequenas aldeias mantinha uma organização social centrada em homens ligados por laços maternos, apresentava alta

6. A esse propósito, disse Srinivas sobre seu conhecido livro *Religion and Society among the Coorgs*: "In retrospect, one of the troubles with my analysis was that everything was too neatly tied up leaving no loose ends" (1973: 41).

7. Para reanálises do material trobriandês de Malinowski, ver Tambiah, 1968, 1985; Tooker, 1986; Weiner 1978; Leach 1958; Uberoi 1962; Lounsbury 1965; Spiro 1982; Leach & Leach 1983; para Evans-Pritchard, Tambiah 1985; Firth 1966; para Radcliffe-Brown, Leach 1971; para os Tallensi de Meyer Fortes, ver Worsley 1956; para sistemas segmentários, Smith 1956.

taxa de separações conjugais, mudava-se de local de residência aproximadamente duas vezes em cada década e, num esforço constante, procurava controlar a instabilidade social decorrente dos dois princípios estruturais contraditórios: a matri-linearidade e a virilocalidade.

A matrilinearidade governava os direitos à sucessão e herança à propriedade. Um homem tinha o direito de residir com seus parentes matrilineares (primários ou classificatórios), isto é, ele podia morar na aldeia do pai se sua mãe vivia lá. Mas um homem tinha também o direito de levar sua mulher para residir na sua própria aldeia. Disto resultava a situação difícil na qual as mulheres, sobre as quais a continuidade social dependia, não viviam nas mesmas aldeias, mas nas aldeias dos seus maridos. Como não havia um costume definido de que os meninos deveriam se mudar para as aldeias dos irmãos de suas mães em determinada idade — como em outros casos etnográficos semelhantes —, o resultado era sempre incerto. Em geral, observava-se portanto fortes tendências patrifocais numa sociedade matrilinear, com todas as conseqüências inevitáveis. Estas se manifestavam, por exemplo, nas contradições existentes entre 1) os papéis de um homem como marido e como pai que deseja manter sua mulher e filhos com ele e seu papel como irmão uterino e tio, quando ele procurava vencer a aliança residencial de sua irmã e filhos; 2) no conflito básico entre homens e mulheres em geral, com seus papéis econômicos diferenciados; 3) entre os homens de uma mesma comunidade matrilinear, competindo por autoridade e propriedade nas aldeias (FS: 1-18; DA: 1-24).

Neste contexto de fissão e micro-política altamente desenvolvidos, os rituais compensavam as deficiências de integração. Para Turner, em termos gerais os rituais expressavam a coesão e imprimiam os valores da sociedade, mas também exageravam os conflitos reais e as regras sociais, isto é, os rituais incutiam os valores sociais nos Ndembu e serviam como meio para resolução de conflitos. No final, o ritual afirmava que, apesar do conflito, havia unidade e harmonia.

Para cumprir todas estas funções, o ritual, concebido como "prescribed formal behavior for occasions not given over to technological routine, having reference to beliefs in mystical beings or powers" (FS: 19), era visto como 'bom para agir', porque seus símbolos eram polissêmicos. Os símbolos se diferenciavam dos signos pela multiplicidade de seus significados e pela natureza de sua significação. Inspirado em Jung e Sapir (FS: 29), para Turner o aspecto importante era que nos símbolos existia uma semelhança

(tanto metafórica quanto metonímica) entre a coisa significada e o significado; nos signos esta semelhança não ocorria[8]. Além disso, signos são freqüentemente organizados em sistemas 'fechados', enquanto os símbolos, particularmente os símbolos dominantes, são semanticamente 'abertos'. Isto é, eles não tem um significado fixo e são multivocais ou polissêmicos por natureza, o que significa que possuem uma multiplicidade de significados (1975c: 150-4; 1978: 245). Dentro desta perspectiva, Turner estabelecia uma afinidade entre 'sociedade' e 'cultura' — ambos os níveis analíticos tornavam-se flexíveis e abertos pois, se a sociedade era dominada por conflitos, a cultura se resolvia por símbolos ambíguos. No final, sociedade e cultura eram níveis dinâmicos em perene processo de resolução.

Os símbolos eram a menor unidade do ritual e, segundo a visão nativa, as árvores, os 'símbolos dominantes' privilegiados (FS: 31; RD: 137-8). Entre os Ndembu, os rituais distinguiam-se em dois tipos: l. rituais de crise-de-vida (*life-crisis rituals*) e 2. rituais de aflição (*rituals of affliction*). Os primeiros reafirmavam os princípios estruturais da sociedade; os segundos, ao mesmo tempo que propiciavam a cura de determinadas desordens físicas, serviam como canal de reparação de conflitos sociais.

Os ritos de crise-de-vida eram propriamente "rituais de iniciação", um deles sendo o ritual de puberdade feminina (*Nkang'a*) e o outro, o ritual de circuncisão masculina (*Mukanda*). Os rituais de aflição (*ng'oma*; DA: 15) eram realizados por associações de culto cujos membros eram recrutados das várias partes do território tribal. Estes rituais eram realizados em benefício de pessoas que tinham sido atingidas por doenças ou infortúnios pela ação de espíritos ancestrais. Como disseram os Ndembu para Turner, os espíritos (*shades*)[9] 'emergiam' de seus túmulos quando eram esquecidos por seus descendentes. Esquecer, neste contexto, implicava negligência em

8. Talvez Turner tenha citado Jung e Sapir, e nunca Saussure ou Jakobson, para não deixar dúvida quanto à sua posição em relação ao estruturalismo. Ver item VII.

9. O termo nativo é *mukishi*, que Turner optou por traduzir por *shade* e não 'espírito' ou 'espírito ancestral'. Para justificar sua decisão, em *The Forest of Symbols* Turner diz que "rightly or wrongly, 'ancestor spirit' suggests 'remote or distant ancestor' to most people, and these uneasy inhabitants of the 'unquiet grave' are always the spirits of those who played a prominent part in the lifetime of the persons they are troubling" (FS: 9-10). (No decorrer da análise voltaremos a este ponto.) Victor Turner oferece textos nativos a respeito dos conceitos de *shade*, *shadow* e *ghost* no Apêndice A do livro *The Drums of Affliction* (: 284-290).

oferecer cerveja ou comida nos lugares de oferenda (*shrines*) ou omitir os nomes dos ancestrais nas invocações. Também era sinal de esquecimento não despejar sangue do último animal morto em um buraco feito na sepultura de um ancestral-caçador 'para o espírito comer' (FS: 1-18).

Quando um adivinho diagnosticava que alguém havia sido 'apanhado' por um espírito, este tornava-se centro de um elaborado ritual, realizado por especialistas que haviam sido, por sua vez, iniciados em ritual similar como vítimas do mesmo infortúnio. Desta forma, os cultos não seguiam classificações clânicas, de localidade ou de aldeia, mas uniam os Ndembu através dos infortúnios, cortando as classificações estruturais (DA: 16). Sociologicamente então, o caminho para o reconhecimento religioso passava pela aflição (FS: 10).

A cada tipo de aflição correspondia determinado tipo de ritual: para caçadores que sistematicamente tinham problemas na caça — ou perdendo a presa, não encontrando animais, ou quando estes fugiam —, recomendava-se *Wubinda* ou *Wuyanga*. Quando as mulheres apresentavam problemas menstruais ou de infertilidade, realizava-se um dos seguintes rituais: *Nkula*, quando a mulher tinha fluxo menstrual excessivo; *Wubwang'u*, para mulheres estéreis ou que tinham ou esperavam gêmeos; *Isoma*, para aquelas que haviam sofrido muitos abortos ou gerado filhos natimortos. Já *Chihamba* e *Kalemba* eram rituais para ambos os sexos, quando homens ou mulheres sentiam-se enfraquecidos, suando e tremendo, ou com dores por todo o corpo[10].

Em todos os tipos de rituais Victor Turner detectou as três fases do modelo tradicional de Van Gennep: separação, liminaridade e reintegração. Nos rituais de iniciação estas três fases eram clássicas, com a reclusão intermediária bem marcada; nos rituais de aflição estas fases eram reconhecidas pelos Ndembu com características próprias: um tratamento inicial, reclusão e um tratamento mais elaborado com dança final. O modelo tripartido ocorria ainda dentro do primeiro e do último estágios compreendendo

10. Turner descreveu *Nkang'a* em DA: 198-268; *Mukula* em FS: 151-279; 1962: 124-279; 1985: 43-52 e 53-70; *Wubinda* e *Wuyang'a* em FS: 280-298; *Nkula* em DA: 52-88; *Isoma* em RP: 1-43; *Chihamba* em RD: 37-178; *Ikamba* em DA: 156-197.

coleta de ervas medicinais, construção de altar e longo período de cantos e batuques[11].

Figurando sempre nos rituais, as árvores estavam presentes ora como 'símbolos dominantes' — que representavam os valores axiomáticos da sociedade —, ora como 'símbolos instrumentais' — i.e., dependentes dos objetivos dos rituais e que, portanto, deveriam ser analisados tendo em vista os contextos específicos. Em três diferentes circunstâncias as árvores eram consideradas entidades especiais: 1) quando um espécime particular era escolhido como a primeira de uma série de árvores das quais, na primeira fase de um ritual de aflição, se retiravam folhas, pedaços de casca ou raízes (esta árvore era então chamada de *ishikenu*, que Turner traduziu como 'lugar de saudação'); 2) quando uma árvore específica era identificada com um ancestral no episódio central da última fase do rito (local chamado de *isoli*, ou 'lugar de revelação') e, finalmente, 3) quando algumas árvores eram plantadas para os ancestrais como espécies de altares (*shrines*).

A análise da árvore *mudyi* tornou-se o exemplo clássico da abordagem de Victor Turner a um símbolo dominante. *Mudyi* era uma espécie de árvore utilizada em vários rituais, mas que tinha seu lugar clássico no ritual de iniciação feminino *Nkang'a*. A peculiaridade da árvore residia no fato de que quando sua casca era removida, ela secretava um látex branco, em pequenas gotas. Turner detectou um largo espectro de significados para esta árvore: os Ndembu disseram à ele que mudyi era a árvore sênior (*mukulumpi*) do ritual. Disseram também, com referência às características observáveis da árvore, que ela representava leite materno e os seios — significado que se relacionava ao fato de que a menina é iniciada quando seus seios despontavam (e não na primeira menstruação, para a qual existia um ritual específico, embora menos importante). Como terceiro significado, as mulheres descreveram mudyi como 'a árvore da mulher e seu filho'. Em nível crescente, os significados incluíam 'matrilinearidade' e 'costume tribal' (*muchidi wetu*). No mais alto grau de abstração, Turner encontrou o significado de unidade e continuidade da sociedade Ndembu quando um nativo comparou mudyi à bandeira britânica dizendo: "Mudyi is our flag" (FS: 20-2).

---

11. Para cada tipo de ritual ou de aflição, o batuque tinha um ritmo diferente, cf. FS: 14.

Contudo, esta ênfase nos aspectos harmoniosos do simbolismo mudava de foco quando se empregava um abordagem contextual. Era então que surgiam as discriminações presentes na sociedade Ndembu: entre homens e mulheres (só as mulheres podiam dançar em torno da menina no primeiro dia de iniciação); entre a mãe da noviça e o grupo de mulheres adultas (a mãe era impedida de participar das atividades das outras mulheres, mas em etapa posterior do ritual, mãe e filha trocavam roupas). Em outro episódio, quando a mãe da menina cozinhava uma refeição de mandioca e grãos e ritualmente oferecia a primeira colher aos convidados, considerava-se um indício auspicioso se alguma mulher da mesma aldeia da noviça conseguisse pegá-la. Caso contrário acreditava-se que a menina iria para longe, na observância de outro dos princípios estruturais básicos da sociedade Ndembu, i.e., a virilocalidade. Assim, o símbolo dominante polissêmico permitia que, quando os nativos pensavam na árvore mudyi, eles enfatizassem harmonia e unidade; na prática, era através deste símbolo que se realizava a distinção entre homens e mulheres e entre categorias femininas. Em suma, "Ndembu ritual, in its original setting, with its rich multivocal (or 'polysemous') symbolism, may be regarded as a magnificent instrument for expressing, maintaining, and periodically cleansing a secular order of society without strong political centralization and all too full of social conflict" (DA: 21). O ritual era bom para expressar e para resolver conflitos, impelindo à ação.

Para uma reanálise do simbolismo das árvores, parto do pressuposto de que símbolos rituais podem ser polissêmicos e também formarem "sistemas", e que as duas situações não são contraditórias. Uma análise semântica não é incompatível com uma análise pragmática; o desafio é combiná-las. Em outras palavras, considero que os símbolos derivam seu significado não só da função social mas também, e ao mesmo tempo, de um nível cosmológico que inclui a dimensão de "conhecimento" — que Turner optou por não analisar. Para Turner importava mais o fato que "símbolos instigam à ação social" (FS: 36).

Embora esta fosse a perspectiva geral de Turner, em vários momentos ele deu indícios de que não seria inviável detectar-se um "sistema simbólico" entre os Ndembu. De certa feita Turner assim reconheceu esta possibilidade: "If we survey the total system of Ndembu rituals, we find that it is

one of about half a dozen symbols that may be regarded as the nuclear constellation of the entire symbolic pattern" (1971: 132). De outra, aceitou a abordagem clássica de que "the meaning-content of certain dominant symbols possesses a high degree of constancy and consistency throughout the total symbolic system, exemplifying Radcliffe-Brown's proposition that a symbol recurring in a cycle of rituals is likely to have the same significance in each" (FS: 31).

Como guia geral de análise, tomo, de Turner, uma observação mais enfática e que foi expressa da seguinte maneira: "If one considers the full range of meanings allocated [to the trees] by Ndembu, one sees that they represent the highest and most pervasive values explicitly recognized in Ndembu ritual as well as the lowest common denominators of biological experience and economic life" (RD: 137-8).

Depois deste preâmbulo, às árvores então.

II
As árvores Ndembu

Inicio com um apanhado geral dos significados exegéticos e dos usos de seis espécies de árvores utilizadas pelos Ndembu em rituais de iniciação e rituais de aflição. São elas: *mudyi*, *mukula*, *chikoli*, *kata-wubsang'u*, *mohotuhotu* e *muyombu* (ver Glossário). Acrescento a estas o *chishing'a*, tipo de altar sob a forma de uma forquilha que resulta do corte de algumas espécies de árvores. Este apanhado nada mais é do que uma sistematização dos dados que se encontram espalhados nos livros de Victor Turner, mas que ele nunca ofereceu. Como se verá, este simples procedimento já nos indica um caminho de interpretação.

Estas, então, são árvores freqüentes nos rituais, muitas delas *símbolos dominantes*:

MUDYI

Esta é a árvore ritual clássica dos Ndembu, que Turner analisou em detalhe, como vimos anteriormente no ritual *Nkang'a*. Àqueles significados

podemos acrescentar um depoimento de Muchona, o mais conhecido informante de Victor Turner, que, depois de consultar um especialista, relatou:

> mudyi is the place where slept the founding ancestress, where they caused her to be initiated, and an ancestress, another one, and another, and down to the grandmother, and to the mother, and to us the children, it is the place of our tribal custom where we began, and also the men in just the same way (RD: 139)[12],

depoimento que sustenta e reafirma as observações de Turner.

Os meninos também são circuncizados debaixo de uma *mudyi* no ritual *Mukula*. Cascas, raízes e folhas desta árvore são utilizadas como medicamento de várias doenças (FS: 299ss).

Mudyi é também parte de um medicamento para fazer fluir o leite nos seios das mulheres: se a mãe de um recém-nascido morre, ou se ela se recusa a amamentar, os seios da avó são lavados com um líquido feito de *mudyi* misturado com água. Acredita-se que, assim, a avó poderá amamentar a criança. Se a mãe de gêmeos não tem leite suficiente para os filhos, ela recebe o mesmo tratamento.

Quando um recém-nascido morre, ele é enterrado sob uma *mudyi*. Caso contrário, se fosse enterrado em 'túmulo vermelho', isto é, em buraco profundo, a mãe não conceberia mais.

No culto realizado para a mãe de gêmeos, *mudyi* significa 'mulher', em contraste com *muhotuhotu*, que significa 'homem' (RD: 141).

Victor Turner também notou que, no ritual de circuncisão, a árvore era tratada como uma espécie de altar para uma ancestral, o que foi explicado a ele pelo fato de um dos significados de mudyi ser 'nossa tribo' (RD: 164).

A importância de *mudyi* é tão ressaltada na etnografia Ndembu que concluo o apanhado de seus usos com uma declaração esclarecedora do próprio Turner, verdadeira *exegese* do etnógrafo. Disse ele em 1967: "The semantic structure of mudyi may itself be likened to a tree" (FS: 53). E elaborou: na raiz está o sentido primário de 'leite materno' e, deste, proce-

---

12. O livro *Revelation and Divination in Ndembu Ritual* é dedicado a Muchona, "friend and educator".

de-se por passos lógicos à uma série de outros significados. A direção geral é do concreto para o abstrato, mas há várias ramificações nas direções em que os significados se desenvolvem. Uma linha segue da seguinte maneira: seios, relação mãe-filho, matrilinearidade, os Ndembu. Outra linha seria: desenvolvimento dos seios, feminilidade, casamento, procriação. Ainda outra iria da sucção para o aprendizado de tarefas, e daí para os direitos e deveres das mulheres. Apesar destas várias direções Turner reconheceu, em aparente oposição à sua ênfase na multivocalidade, que os Ndembu "speak and think about the milk tree as a unity, almost as a unitary power" (FS: 54).

MUKULA

Esta árvore secreta uma goma vermelha que coagula rapidamente e que os Ndembu associam com sangue. Partilhando um traço comum do simbolismo vermelho Ndembu, *mukula* teria significados altamente contraditórios (SR: 154): 'matrilinearidade', 'habilidade na caça', 'sangue menstrual', 'a carne dos animais selvagens', 'sangue de nascimento', 'parto', 'sangue materno', 'solidariedade masculina', 'sangue da fundadora do Reino Lunda'. Para Victor Turner, este largo expectro de significados confirmava que os símbolos rituais efetivamente possuíam vários sentidos, e que eles só poderiam ser interpretados contextualmente (SR: 51).

Mukula é a primeira árvore a que os especialistas se dirigem e saúdam em *Nkula*, um ritual feminino de procriação. Na última fase deste ritual, outro espécime da mesma árvore é utilizado, mas neste caso representa o espírito ancestral que perturba a paciente. Depois de se fazer uma saudação, os Ndembu cortam seu tronco e dele esculpem pequenos bonecos. Estes são os recém-nascidos desejados para as pacientes (no caso que Turner assistiu, eram duas; correspondentemente esculpiram-se dois bonecos).

No ritual de circuncisão, quando os meninos sentam-se sobre um tronco de *mukula* depois de operados, a árvore foi associada 'ao desejo dos mais velhos de que as feridas cicatrizem rapidamente' e também com 'a vida de um homem adulto' que, como caçador e guerreiro, irá derramar sangue (FS: 51). Em todos os rituais de caça, *mukula* representa sangue, em particular o sangue dos animais e sua carne (RD: 143). Nestes rituais de caça os referentes são alimento, comida e caça, mas a noção de morte do

animal está subjacente. Sofrimento e morte (real e simbólicos) são também relacionados a *mukula* nos rituais de aflição (RD: 143).

CHIKOLI

Esta espécie de árvore possui uma madeira tão dura e resistente que "nem mesmo um elefante consegue parti-la". Esta foi a descrição nativa, que enfatizou que a árvore não é afetada por vento ou chuva, e nem mesmo as formigas brancas conseguem comê-la: "Ela fica de pé como um pênis ereto ou o corpo forte de um homem" (FS: 191). Outrós significados oferecidos a Turner incluíam 'as virtudes masculinas da coragem, habilidade na caça e persistência'. Esta árvore era utilizada para um ancestral caçador, como parte de um medicamento elaborado 'para endurecer a habilidade para a caça' (FS: 191).

Em *Mukanda*, o rito de circuncisão, esta árvore era o *ishikenu* (a primeira árvore a que se dirige) do medicamento oferecido aos meninos no dia anterior ao da operação. Dizia-se também que ela significava coragem e incluía o dom de 'falar bem em casos litigiosos'. Derivada de *ku-kola*, a palavra *chikoli* significa 'ser forte ou potente' (FS: 55).

Fazendo um parênteses, incluo duas árvores freqüentes nos rituais que, embora não ocupem uma posição dominante, podem ajudar a análise, ampliando o espectro dos significados simbólicos:

KATA-WUBSANG'U

Esta árvore é *ishikenu* do culto dos gêmeos. A fruta do *kata-wubsang'u* é dividida em duas partes, que representam os gêmeos. A árvore é utilizada em *Nkula*, ritual de fertilidade, porque se espera que a paciente tenha muitos filhos (DA: 60). Em outro ritual, *Chihamba*, fabricam-se chocalhos das lascas desta árvore, no primeiro episódio do rito (RD: 156).

MOHOTUHOTU

Desta árvore retiram-se as folhas para o medicamento feito para o(a) paciente na primeira fase dos rituais, sejam de iniciação ou de aflição (para *Nkula*, ver DA: 59; 69; para *Mukanda*, ver FS: 240). No rito *Wubwang'u*, realizado para a mãe de gêmeos, *mohotuhotu* desempenha um papel signifi-

cativo: em determinada etapa do rito duas árvores, cada uma em uma margem, são unidas por cima de um córrego. Uma é *mudyi* ('mulher'); a outra, *muhotuhotu*, representando 'homem' (DA: 207). A paciente permanece sobre um tronco no riacho e um especialista masculino sopra uma espécie de pó branco (*mpemba*) sobre ela, representando 'sêmen', enquanto uma especialista feminina sopra argila vermelha seca, representando 'o sangue' (DA: 207).

Finalizo com a representação dos espíritos ancestrais:

MUYOMBU

Esta árvore é consistentemente invocada para chamar os ancestrais. Um *muyombu* é plantado no centro das aldeias, com a ponta descascada de cima para baixo na medida de um palmo, revelando então sua madeira extremamente branca. Seguindo a prescrição ritual, quando ela representa um ancestral, não deve ter nenhum galho. Galhos e folhas são retirados e apenas seu tronco fino surge da terra.

Os Ndembu fazem invocações nos *muyombu* numa série de ocasiões: na época dos primeiros frutos de uma grande colheita; quando a primeira cabaça de cerveja é preparada de novos grãos; antes de se fazer uma longa viagem; quando um parente volta de uma ausência prolongada. Antes dos rituais de iniciação sempre se planta um *muyombu* para propiciar os espíritos ancestrais (RS: 143). Em *Nkang'a*, uma árvore *muyombu* é plantada em homenagem aos ancestrais matrilineares da mãe da noviça; no ritual de circuncisão, depois de operados os meninos são carregados por cima de um galho de *muyombu*. Nos rituais de aflição a árvore geralmente fecha um ritual (ao contrário dos ritos de iniciação, quando se faz uma invocação no início), e é plantada como parte do procedimento de transmissão do nome da ancestral cujo espírito afligia sua descendente.

CHISHING'A

Aqui trata-se de uma espécie de altar plantado para propiciar espíritos ancestrais caçadores. Entre os Ndembu, um *chishing'a* é feito de cinco espécies diferentes de árvores (musoli, museng'u, kapwipu, kapepi e mubula; cf. FS: 288), mas sua forma — como uma forquilha — é comum em várias partes do continente africano (FS: 291). Todas estas árvores

partilham uma característica comum: têm madeira branca, dura, e são resistentes aos cupins. Além disso, não é possível retirar cipós destas árvores, caso no qual estes poderiam 'amarrar a capacidade de caça do candidato'. Um *chishing'a* é feito de um galho que tem uma ou mais forquilhas na ponta, do qual se retiram todas as folhas e a casca. Depois as pontas são afiadas com facas de caçadores, procedimento que invoca a agudeza, agilidade e perspicácia desejada. Dizem os Ndembu que a brancura da madeira exposta, sempre manchada pelo sangue dos animais abatidos que os caçadores aí derramam, tem como significados 'saúde', 'força', 'segurança', 'sorte na caça', 'virilidade' e um estado de bom relacionamento com os ancestrais (FS: 291, 297)[13].

III
O sistema simbólico das árvores

À primeira vista, o espectro de significados exegéticos oferecidos pelos Ndembu parece reforçar a hipótese dos múltiplos sentidos proposta por Turner. Embora preocupado com as características peculiares aos rituais — quer o seu aspecto polissêmico (TT: 246); quer a distinção entre símbolo e signo e os sistemas 'abertos' e 'fechados' deles derivados (TT: 245); as propriedades de multivocalidade, polissemia e condensação dos símbolos dominantes; ou a polarização de significados (TT: 246-7) — as reflexões de Victor Turner não conduzem à sistematização. Ao contrário, elas sempre reafirmam a abertura dos símbolos rituais, como se 'sistema' e 'polissemia' fossem contraditórios.

Ao propor uma reanálise dos significados das árvores utilizo então a intuição de Turner de que a estrutura semântica da árvore *mudyi* poderia, ela mesma, ser ligada à imagem de uma árvore (FS: 53). Se esta observação é correta em relação à mudyi, e se admitimos a existência de um *sistema* simbólico, então o mesmo raciocínio lógico poderá ser estendido às demais árvores. Inspiro-me aqui em dois autores: um deles é Jakobson, para quem o 'significado geral' indica os traços semânticos invariantes de um

13. Ver RD: 137-145 para o significado de várias das árvores Ndembu, que Victor Turner reuniu ao tratar do ritual *Chihamba*.

símbolo/ signo (que ele contrasta com os 'significados contextuais'); o outro é o próprio Victor Turner, que notou como as características observáveis das árvores eram importantes para os Ndembu. No entanto, para Turner, o látex branco, a goma vermelha e o branco da madeira eram *signata* sensoriais, grosseiros por serem franca e flagrantemente fisiológicos. Para ele, tal fato impedia uma apreciação das qualidades da emoção ligadas ao simbolismo já que, vinculadas ao inconsciente, elas não poderiam ser analisáveis facilmente (TT: 247).

Aqui, opto por guiar a análise pela visão nativa mais do que pelos inesperados preconceitos do etnólogo, e inicio pelo pólo sensorial ou orético que os Ndembu tanto ressaltaram. Assim, partindo do significado de *mudyi* como 'leite materno' — derivado da associação do látex branco com leite —, proponho que a goma vermelha, a madeira branca, os frutos divididos e as outras características indicadas pelos Ndembu sejam igualmente significativas para determinar a escolha de uma determinada árvore para representar algo 'desconhecido' — como é função do símbolo. Se, então, *mudyi* secreta um látex branco equivalente ao leite materno, possivelmente as árvores devem estar, de alguma forma, sistêmicamente associadas às categorias humanas através de características definidas culturalmente.

Tal hipótese parece se confirmar com a observação das demais árvores. Se *mudyi* é um bom símbolo para representar a categoria 'mulher', através da associação criada através do látex e do leite, então a árvore *mukula* deve derivar seu significado da goma vermelha associada ao sangue. *Mukula* representaria, assim, 'seres com sangue' ou 'seres com vida'. Os Ndembu confirmaram esta hipótese quando disseram para Turner: "Sangue é poder, porque um homem, um animal, um inseto ou uma ave precisam ter sangue; caso contrário, eles morrem" (FS: 70). Eles foram ainda mais explícitos ao enfatizar: "Sangue é vida" (FS: 352) ou "A vida está no sangue mesmo quando se está dormindo" (RD: 136). Tal hipótese então explica porque os bonecos talhados no ritual *Nkula*, não tendo sangue, não podiam "respirar, falar, cantar, rir ou conversar". Eram apenas bonecos esculpidos na madeira. No entanto, quando estes bonecos recebiam sangue dos feiticeiros, eles podiam se mover e até vir a causar a morte de alguém (FS: 70).

Nesta situação a árvore *mudyi* representa 'mulher' e *mukula* simboliza 'seres humanos vivos'. Sem sangue, homens e mulheres morrem, e este sangue corresponde, na árvore, à goma vermelha de coagulação rápida. Se esta interpretação está correta, então muito da famosa ambivalência do 'sim-

bolismo vermelho' Ndembu desaparece. De fato, a categoria 'ser humano vivo' compreende tanto homens quanto mulheres e, portanto, alusões às atividades de ambos devem ser contempladas, se o sangue está presente: menstruação, circuncisão, nascimento, morte de animais, etc.

Avançamos mais prosseguindo com o mesmo raciocínio: se o sangue é condição indispensável para a vida, a ausência de vida deve se refletir na ausência de sangue. Desta maneira, torna-se compreensível porque os Ndembu geralmente usam árvores de madeiras excepcionalmente brancas para representar seus espíritos ancestrais. Espíritos ancestrais são 'seres humanos mortos'; desta maneira não se supõe que eles devam ter vida no sentido que seres humanos vivos tem.

Aqui é necessária uma nota de cautela: em algumas circunstâncias os ancestrais devem estar presentes — 'visíveis', como Turner menciona — para ajudar seus parentes com problemas (FS: 302). Mas estar 'visível' é diferente de estar 'vivo'. Assim, porque estão mortos eles são representados por madeira branca, e porque devem estar 'visíveis', os Ndembu expõem esta madeira, tirando parte da casca do *muyombu* e toda a casca dos *chishing'a*. Mais ainda, como matéria prescritiva, as árvores que representam ancestrais não devem ter folhas e, no caso de *muyombu*, nenhum galho. Victor Turner também menciona que estas árvores são transplantadas para se tornar sacralizadas e, embora não mencione se suas raízes são preservadas, as fotografias que ele oferece nos seus livros nos fazem pensar em troncos e galhos secos. Talvez esta seja uma condição temporária, porque os Ndembu explicaram a Turner que descascar os galhos ajudava o *muyombu* a brotar melhor (SR: 144). Em outra ocasião, Turner recebeu a explicação de que a casca do *chishing'a* era retirada para fazê-lo seco e resistente (RD: 57). De qualquer maneira, o fato de que a casca, galhos e folhas são retirados nas ocasiões rituais nas quais a árvore representa um espírito é uma indicação segura da representação simbólica da ausência de vida.

Finalmente, podemos completar o quadro provisório das analogias com *chikoli* e *mohotuhotu*. As duas árvores sugerem uma associação com a categoria 'homem' da mesma maneira que *mudyi* se relacionava a 'mulher': no primeiro caso, *chikoli* é relacionado explicitamente ao 'corpo forte de um homem' por ter uma madeira resistente e por 'ficar ereto como um pênis'; no segundo caso, a representação masculina não encontra uma exegese explícita, mas é sugerida pelo 'significado posicional' no ritual dos gêmeos,

quando *mudyi* e *mohotuhotu* se entrelaçam sobre um riacho e 'sangue' e 'sêmen' são soprados sobre a paciente. Dentro da mesma lógica, *katawubsang'u* é utilizada no mesmo culto dos gêmeos porque as frutas da árvore são divididas em duas seções e representam a mulher que gerou filhos gêmeos.

Até o presente temos, então, o seguinte quadro:

mudyi	mulher
mukula	seres vivos
muyombu	ancestrais
chikoli	homem
mohotuhotu	homem
chishing'a	ancestrais
katawubsang'u	mãe de gêmeos

Estes são significados que remetem a traços gerais, invariantes no simbolismo Ndembu. São, portanto, significados que independem de contextos específicos, embora sejam culturalmente informados. Talvez eles correspondam à intuição de Victor Turner, de que os Ndembu podem pensar, não somente em relação à *mudyi*, mas a todas as árvores em contextos onde elas são símbolos dominantes, "como uma unidade", ou como "um poder único" (FS: 154)[14].

14. É curioso que, desde 1967, Turner utilizou, nos índices remissivos de seus livros, expressões que indicam significados semelhantes aos apresentados aqui: assim, *mudyi* recebia a abreviação de "milk tree" (FS; RD); *mukula* era designada como "blood tree" (RD); *musoli*, como "tree of revelation" (RD) e *muyombu*, ora como "ancestor shrine" (SC), "tear tree" (RD) ou "ancestor tree" (FS).

* * *

Metáforas utilizando imagens arbóreas são comuns em várias culturas[15]. Antes de prosseguirmos a análise, no entanto, uma pausa é necessária para especificar os tipos de significados que procuramos desvendar e para examinar alguns conceitos.

A associação entre árvores e categorias sociais entre os Ndembu corresponde, na concepção de Roman Jakobson mencionada anteriormente, ao nível do 'significado geral'. Como exemplo, Jakobson usou a palavra *bachelor* (1973: 49; Holestein 1976: 79) que, em inglês, pode significar: 1. uma pessoa adulta, mas solteira; 2. uma pessoa formada em universidade, mas com grau inicial; 3. um cavalheiro, mas sem bandeira própria; 4. uma foca, mas sem companheiro durante a época de acasalamento. Comum a todos estes usos existem certos traços permanentes: nos quatro casos, *bachelor* indica 'um adulto mas com uma carreira incompleta'. Este é o "significado geral". Contudo, o contexto no qual esta palavra é utilizada transmite a seleção do significado em questão: trata-se, então, do "significado contextual". A distinção entre significado 'geral' e 'contextual' faz parte, para Jakobson, do procedimento necessário para elucidar a estrutura interna de uma unidade de significado.

Neste nível de análise estamos tratando de uma função semântica específica, isto é, a função *referencial*, que descreve ou representa idéias. Contudo, quando a antropologia pede emprestado os instrumentais da lingüística, é preciso levar em consideração que símbolos 'são bons para pensar e bons para agir' (Tambiah 1969). Desta forma, uma abordagem antropológica precisa incluir outras funções da linguagem, além da referencial. Esta perspectiva foi elaborada por Michael Silverstein, que considerou que uma análise lingüístico-antropológica só se completa quando se descreve a relação das formas lingüísticas com o significado total, inclusive a 'função pragmática' que Malinowski soube tão bem apreciar (Silverstein 1975: 6).

Tal abordagem implica que, quando se consideram os signos em uma cultura específica, alguns deles são, em virtude de sua natureza intrínseca, mais 'contextuais' que outros. Isto é, alguns símbolos são dependentes do

---

15. Ver Malkki 1992, especialmente páginas 27-8, para metáforas botânicas relacionadas a discursos nacionais.

contexto no qual eles ocorrem, enquanto outros tem seu sentido mais liberto das situações específicas. Os pronomes pessoais — que Jakobson chamou de *shifters* ou *indexes* — são casos exemplares do primeiro tipo: em cada situação discursiva ocorre uma mudança de referente. Contudo, mesmo assim, esta dependência situacional não impede que eles tenham um significado 'geral': o pronome "eu", por exemplo, consistentemente indica o falante nas mensagens em que ele aparece. Disto se conclui que o significado 'geral' nos abre as portas para uma análise semântica mais completa que inclui, naturalmente, um complexo de signos de vários tipos: signos referenciais (não-indéxicos); signos indéxico-referenciais e signos indéxicos (não-referenciais). Nos primeiros, a função proposicional predomina; nos segundos, esta se combina com a função pragmática; nos terceiros, a função pragmática é dominante (caso de sociedades onde existem regras de fala específicas para gênero e idade; cf. Silverstein 1975: 14).

Para o propósito desta análise, consideremos um *continuum* de signos. Em um extremo, encontramos um 'signo puro', de tipo saussureano, onde a implicação de um objeto concreto alcança o seu mínimo — aqui, ao conceito corresponde uma 'imagem acústica'. A principal função deste signo é designar um conceito ou objeto no universo socio-cultural. No outro extremo, encontramos um 'index puro', onde a referência a um conceito particular está praticamente ausente. Aqui, a principal função é indicar uma relação no espaço social, físico ou temporal entre o objeto e a situação na qual o signo é utilizado. No primeiro extremo, portanto, o significado referencial domina; no outro, é o significado indéxico que sobressai. Em qualquer ponto do *continuum*, observamos significados mais 'gerais' ou mais 'contextuais'.

Isto posto, supomos que os símbolos rituais seguem as mesmas regras. Com este tipo de abordagem em mente, fica claro que na análise preliminar realizada focalizamos o 'significado geral', cujas implicações ficam agora mais explícitas. Isto é, ao associar as árvores com categorias humanas, o significado 'geral' foi mantido fixo, ao contrário de Turner que estava principalmente interessado no significado derivado dos diferentes contextos.

Tal fato não implica que os significados 'contextuais' não sejam importantes. (A análise prosseguirá neste sentido.) No entanto, manter a função referencial inicialmente fixa tem sido o caminho indicado mesmo para quem, como Malinowski, acreditava que o fato lingüístico real era a fala em

seu contexto de situação (1935: 21)[16]. Neste sentido, o significado geral proposto para as árvores procurou dar conta dos traços invariantes da exegese Ndembu em termos de sua função referencial. (Indexes puros estiveram presentes nos batuques dos tambores, nos assobios dirigidos aos espíritos caçadores, ou no som do chocalho. Nestes casos, estes sons não 'significavam' ou 'representavam' algo, mas efetivamente eram utilizados pelo seu poder de 'chamar' ou 'levantar' o espírito, numa função claramente pragmática; cf. SS: 64; RD: 50).

Prossigo a análise então a partir dos pressupostos acima, desenvolvendo as implicações que os símbolos metafóricos detectados inicialmente nos sugerem.

Voltemos às árvores.

* * *

Metáforas em geral estabelecem a equivalência entre termos retirados de domínios semânticos diferentes. Esta é a definição básica para esta figura lingüística tão discutida entre os especialistas[17]. No caso da associação das árvores com as categorias sociais, os Ndembu criaram metáforas a partir de analogias do seguinte tipo:

$$\frac{\text{látex leitoso}}{\text{MUDYI}} = \frac{\text{leite materno}}{\text{MULHER}}$$

Nestas, os dois elementos do lado direito e do lado esquerdo estão relacionados metonimicamente (látex leitoso e mudyi; leite materno e mulher), enquanto as partes superiores e inferiores da equação, metaforicamente (látex leitoso e leite; mudyi e mulher). Metonímias (relações entre parte

16. Talvez por esta razão, Malinowski nunca tenha conseguido realizar uma análise lingüística rigorosa baseada na proposicionalidade, heuristicamente sempre o ponto de partida (ver Silverstein 1975: 6; Tambiah 1985: cap. 1).
17. Para uma apreciação do uso das metáforas na antropologia, ver J. David Sapir (1977).

e todo) e metáforas (o resultado da equivalência analógica) informam, portanto, os símbolos rituais Ndembu. Da mesma forma, então,

$$\frac{\text{goma vermelha}}{\text{MUKULA}} = \frac{\text{sangue}}{\text{SERES HUMANOS (VIVOS)}}$$

e assim por diante. É importante assinalar que este tipo de analogia deriva dos traços específicos manifestados na exegese Ndembu e, portanto, retrata com fidelidade a visão nativa.

Os Ndembu certamente não tinham consciência de que seus rituais pudessem ser baseados em mecanismos analógicos que preocupam tanto os lingüistas e filósofos da linguagem. Mas como não são apenas as árvores inteiras, mas também as partes das árvores que apresentam correspondência simbólica, registremos imediatamente que este processo de substituição dentro de uma classificação hierárquica também é alvo da análise lingüística, recebendo o nome de 'sinédoque'(Sapir 1977: 13). Isto é,

ser humano = cabeça, braços e mãos, tronco, etc.
árvore = galhos e folhas, tronco, raízes, etc.

Por sua vez, em relação ao procedimento analógico é necessário distinguir dois tipos. Tambiah denominou-os de 'científico-preditivo' e 'convencional-persuasivo'. Com esta classificação Tambiah pretendia: i. distinguir a estrutura interna dos atos rituais e ii. ligar a analogia ao tema da eficácia simbólica (1985: 64-73).

Nos termos de Tambiah, as analogias Ndembu seriam do tipo 'convencional-persuasivo' que, diferente das 'científico-preditivas' — que geram hipóteses e comparações para serem sujeitas a verificações indutivas —, não se propõem um conhecimento científico propriamente dito. No tipo de analogia *persuasiva* as analogias 'evocam' atitudes, mais que 'predizem' resultados. Elas transferem, persuasivamente, as propriedades de uma relação simbólica para outra (nos rituais de aflição, uma relação desejada é evocada quando, por exemplo, bonecos são talhados do tronco de *mukula*,

simbolizando os filhos desejados para a paciente). Nesta 'analogia mágica' é suficiente que os dois pares possuam uma relação vertical semelhante (no caso, metonímica) que, oposta à analogia científica, não precisa ser causal. Neste tipo também não há necessidade de relação de similaridade entre os termos horizontais — esta similaridade é *criada* como resultado do evento ritual.

Como esta analogia tem força convencional, ela é a base da ação ritual que pode, então, ser classificada, segundo Austin (1962) como um 'ato performativo' — isto é, ele produz resultados em virtude de ser realizado. Assim, atos rituais não são apenas 'representações', mas eles tem um propósito que se 'realiza' através de um mecanismo analógico de eficácia simbólica. Seguindo Tambiah, rituais são 'performativos' em três sentidos:

> in the Austian sense of performative, wherein saying something is also doing something as a conventional act; in the quite different sense of a staged performance that uses multiple media by which the participants experience the event intensively; and in the sense of indexical values [...] being attached to and inferred by actors during the performance (1985: 128).

Volto a este ponto na parte subseqüente da análise. Por enquanto, tendo detectado a viabilidade de uma sistema simbólico cognitivo, algumas conclusões preliminares se seguem:

1. que as analogias Ndembu baseiam-se em características definidas culturalmente. Elas não podem ser qualificadas, portanto, como "the lowest common denominators of biological experience", numa distinção questionável em termos nativos daquelas que seriam "the highest and most pervasive values explicitly recognized in Ndembu ritual" (RD: 137-8). As características que para Turner eram os "denominadores da experiência biológica" fazem parte de um complexo cosmológico e representam, para os Ndembu, valores culturais;

2. que, por outro lado, a exegese Ndembu diferencia níveis entre o que Turner, talvez com o objetivo de ser fiel aos nativos, listou como significados de igual valor semântico. Um exemplo que afirma o mecanismo analógico e, indiretamente, contradiz a visão polissêmica de Turner, está na forma como um informante procurou explicar porque *chikoli* significava 'força': primeiro, ele disse que *chikoli* ficava em pé como um pênis ereto

ou o corpo forte de um homem e, só depois, acrescentou: "É por isso que nós dizemos que *chikoli* significa 'força'" (FS: 191). Da maneira como o informante elaborou a resposta parece ficar claro que 'força' não era o significado 'geral' de *chikoli*; este era derivado da analogia entre as características da árvore e o corpo do homem que, talvez não por outra razão, foi explicitada primeiro. Este ponto é importante porque evidencia que os Ndembu faziam distinções semânticas entre os níveis exegéticos. (Os lingüistas poderiam dizer que 'força' faz parte dos traços partilhados decorrentes da equivalência dos dois termos iniciais da metáfora; cf. Sapir 1977: 6);

3. de que as árvores, por serem símbolos metafóricos *materiais*, podem ser vistas, sentidas, contempladas, possuindo um atributo que, para usar mais uma idéia de um filósofo da linguagem, foi chamado por Peirce de *firstness*, e que está ausente nos símbolos verbais. As árvores já são significativas para os Ndembu no seu dia-a-dia e, em contextos rituais, recebem significados adicionais, num mecanismo que leva à uma certa flexibilidade e liberdade de representação. Metaforicamente correspondentes às categorias humanas, suas diversas partes são equacionadas às partes do corpo humano, fazendo com que a árvore tenha um determinado sentido e força semântica como totalidade, enquanto folhas, casca, tronco, raízes, etc. sejam significativos como partes ou produtos[18];

4. de que, se as árvores são representações metafóricas, puros símbolos metonímicos também estão presentes nos rituais, independentemente das analogias que geraram as metáforas. (No ritual *Nkula*, por exemplo, porções do cabelo e das unhas da paciente são utilizados na pasta na qual são imersos os bonecos talhados do tronco de *mukula*. Estes representam, metonimicamente, a paciente sendo tratada no ritual; cf. DA: 74);

5. que a relação entre árvores e categorias sociais deixa entrever a existência de uma classificação que se baseia em três tipos de traços distintivos: i. diferença de idade ou maturidade (adultos representados por árvores inteiras; crianças — geradas pelas mulheres — e animais — caçados pelos homens —, pelas folhas etc.); ii. diferença de gênero (homens e mulheres são representados por espécies diferentes, escolhidas por analogia às

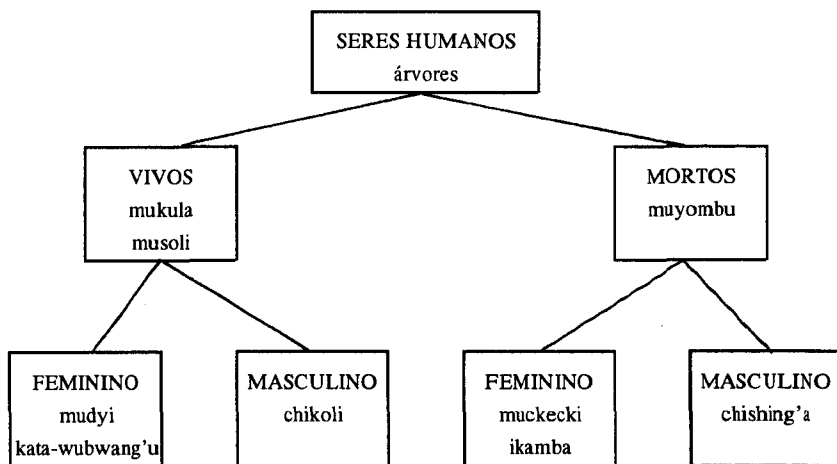
---

18. Enquanto o tronco da árvore representa o tronco do corpo humano, no caso dos espíritos ancestrais são as raízes que desempenham esta função. Ver nota 20 a seguir.

características mais apropriadas para cada ritual) e iii. distinção entre seres vivos e mortos (isto é, entre os Ndembu e seus ancestrais).

Em termos dos traços distintivos temos a seguinte correspondência:

mudyi	adulto, feminino, vivo
mukula	adulto, feminino/masculino, vivo
mudyi (folhas)	criança, feminino, vivo
chikoli	adulto, masculino, vivo
kata-wubsang'u	adulto, feminino, vivo
muyombu	adulto, feminino/masculino, morto
chishing'a	adulto, masculino, morto

Heuristicamente, podemos construir um diagrama destas relações, que oferecem algumas vantagens na interpretação. Incluo todas as árvores examinadas anteriormente, às quais acrescento mais três (musoli, muckecki, ikamba):

Uma das principais vantagens desta árvore taxonômica é mostrar visualmente a carrespondência metafórica entre árvores e seres humanos no simbolismo Ndembu, seu caráter sistêmico e seus diversos níveis de inclusão[19]. Aqui, as árvores são tratadas *como se* fossem categorias específicas de seres humanos. O diagrama indica que os Ndembu concebem categorias mais ou menos inclusivas, fazendo com que, dependendo do contexto e dos atributos a serem enfatizados, a categoria feminina, por exemplo, tanto possa ser representada como uma árvore *mudyi* (que é exclusivamente feminina) ou por um *mukula* (que inclui homens e mulheres).

O diagrama mostra, ainda, que o sistema também permite opções dentro de um mesmo nível. Assim, quando a característica a ser enfatizada é a existência de vida, os Ndembu podem escolher um *mukula* para representar homens ou mulheres, mas se a ênfase for na reprodução, então um espécime de *musoli* é adequado. Neste caso, se a paciente é uma mulher, os frutos da árvore representam crianças; se o paciente é um caçador, os frutos serão animais. (*Musoli* é uma árvore cujo nome deriva de *ku-solola*, ou 'tornar visível' (RD: 57-8; 143-4) e é com este significado que ela é utilizada nos rituais.)

Como todo instrumental 'estruturalista', a árvore taxonômica permite também ao analista questionar se uma determinada possibilidade combinatória não encontra exemplar na cultura estudada: assim foi com a categoria cujos atributos seriam 'adulto, feminino, morto'. Na etnografia Ndembu, uma ancestral é representada, no ritual Chihamba, por uma *muckecki*, devido à sua raiz branca, ou por uma *ikamba*, cuja raiz 'parece uma mandioca'[20].

Até o presente, temos, então, em síntese: i. um sistema simbólico de representação, ii. no qual as árvores substituem categorias humanas, iii. através de atributos definidos *culturalmente*. Na linguagem de Saussure, trata-se de um sistema paradigmático, construído por símbolos motivados

---

19. A árvore taxonômica mostra que o simbolismo Ndembu é um tipo de 'classificação codificante', em contraste com o tipo 'classificação de arranjo', cf. Taylor 1974.

20. Muchona disse a Turner que a raiz da mandioca é grossa e redonda como um corpo, e que em Chihamba ela representa o corpo do espírito; cf. RD: 139.

(metáforas), em que cada um é escolhido por características específicas que permitem uma relação analógica.

Esta constatação simples é apenas o primeiro passo para a elucidação de vários aspectos da cosmologia Ndembu que passaram desapercebidos a Victor Turner. Turner propunha que os símbolos não poderiam formar sistemas. Aqui, ao contrário, verificamos a existência de um *sistema simbólico* que não contraria as premissas inerentes à polissemia, à abertura e à flexibilidade dos símbolos rituais.

Prosseguirei analisando agora as seqüências rituais ou, usando novamente Saussure, as relações sintagmáticas existentes entre os vários elementos simbólicos dos rituais. Tendo detectado o 'significado geral' das árvores e sua relação sistêmica, agora será o momento de examinar os 'significados contextuais' derivados da sua posição nos rituais. Por enquanto, deixo apenas registrado que, embora o diagrama acima esclareça muitos aspectos do sistema de representação social Ndembu, ele é precário quando se focaliza a distinção que os Ndembu fazem entre seres humanos (vivos) e ancestrais. Isto é, na representação gráfica a distinção é inspirada em categorias ocidentais racionalistas ('vivos' e 'mortos') e, portanto, indica uma relação estática como na nossa cosmologia. No exame das seqüências rituais, teremos oportunidade de constatar como, para os Ndembu, a relação é viva, dinâmica e em constante movimento.

IV
Seqüências rituais de aflição

Muitos são os rituais Ndembu. Com o propósito de tornar a análise mais econômica, examinarei as seqüências rituais a partir de uma questão que aparentemente contraria os pressupostos da análise anterior. Através deste procedimento, tenho dois objetivos em mente: um, mostrar a 'polissemia sistêmica' em funcionamento; outro, examinar etnograficamente a relação entre os Ndembu e seus ancestrais. Começo pelos rituais de aflição, focalizando *Nkula* e *Chihamba*. Em seguida, de forma breve, examino os rituais de iniciação. A questão a que me proponho responder é a seguinte:

> se a árvore *mukula* representa seres humanos vivos, por que os Ndembu dizem, a respeito do ritual *Nkula*, que ela é um espírito ancestral que aflige seus descendentes?

ou, em outras palavras,

> por que, sendo um espírito, a ancestral toma a forma simbólica de um ser vivo?

O primeiro ponto a lembrar em relação aos rituais de aflição é que, para Turner, o padrão destes ritos seguia as três fases clássicas: a primeira consistindo no tratamento medicinal e dança para tornar os pacientes 'sagrados'; um período de reclusão; e uma última fase que consiste em tratamento mais elaborado e uma dança que celebra o fim da reclusão (FS: 13). A primeira fase dura do pôr-do-sol até à meia-noite; e a terceira, do pôr-do-sol até o meio-dia do dia seguinte. Segue-se uma síntese de *Nkula* e de *Chihamba*:

NKULA

O objetivo de Nkula[21] é remover uma interdição imposta pelo espírito de uma parenta morta à fertilidade da paciente sob tratamento. Os sintomas que ela apresenta são geralmente desordens menstruais de vários tipos que impedem que o sangue coagule em torno do feto.

A primeira fase do ritual (*Kulembeka*) inicia-se uma hora antes do pôr-do-sol e os especialistas vão à mata próxima da aldeia procurar os medicamentos. Primeiro, eles se dirigem ao 'lugar de saudação' (*ishikenu*) do rito. No caso, este é uma árvore *mukula*, que os especialistas circulam e à qual fazem uma invocação[22]. Eles então cavam a terra em volta da árvore e deixam uma raiz exposta, coletam algumas folhas e continuam a repetir o

21. A descrição mais completa deste ritual, incluindo extensa exegese nativa de Muchona, está em *The Drums of Affliction* (DA: 52-88). A descrição que se segue está baseada neste texto.
22. Uma invocação registrada por Turner dizia: "Come, O you mukula, ishikenu of women who give birth in order to rear children" (DA: 59).

mesmo procedimento com várias outras árvores que, no entanto, não são consagradas como a primeira, mas das quais se retiram folhas e pedaços de raiz.

Depois da coleta dos medicamentos, os especialistas voltam cantando para a aldeia e, depois do pôr-do-sol, um remédio é preparado com as folhas e os pedaços de raízes coletados para ser dado à paciente. Alguns homens tocam os tambores e várias pessoas dançam. A paciente, enquanto isso, permanece acocorada e, às vezes, treme e sua cabeça gira, porque o espírito a 'pegou'. Ela continua nesta posição mesmo quando é carregada nas costas de um homem — seu marido ou parente —, da fogueira perto dos tambores para uma pequena cabana construída especialmente para esta ocasião. Como prescrição ritual, os dois andam de costas. Por volta da meia-noite, uma pequena conta vegetal é ofertada à paciente e esta fase do ritual termina. Durante os dias seguintes, a paciente continua a beber o remédio que sobrou e obedece a alguns tabus alimentares.

A última fase, *Kutumbuka*, inicia-se de forma similar à primeira, coletando-se ervas, folhas e raízes. Em seguida as pacientes (eram duas na descrição de Turner: uma 'apanhada' pelo espírito da irmã mais velha da mãe; a outra, pelo espírito da própria mãe) são enroladas na cintura por um pano curto, vestidas com capas de pele de gineto e recebem uma pena de *lourie*. Ao redor dos olhos das pacientes aplica-se cal vermelho e, de novo, elas devem estar acocoradas numa atitude de modéstia, mesmo quando ensaiam alguns movimentos durante toda a dança noturna.

Depois que o sol desponta, o principal episódio de *Kutumbuka* tem início: todos os adeptos saem da aldeia para a mata e então consagram uma árvore *mukula*, enquanto as pacientes ficam sentadas em lugar afastado. Neste episódio a invocação da árvore é mais elaborada (DA: 72) e, de maneira diferente de Kulembeka, depois de uma libação de cerveja na base da árvore, esta é derrubada ao som de música e tambores. No momento que antecedeu o corte da árvore, Turner ouviu vários adeptos dizerem: "A árvore é o espírito" e "Esta árvore é Nkula". Tais comentários foram reafirmados por vários informantes.

Depois de cortado, o tronco de *mukula* foi divido em pedaços iguais e, de cada um deles, foi esculpido um boneco. Cada boneco então recebeu o nome do espírito que se acreditava estar afligindo cada paciente, nome que seria também dado à primeira criança que cada paciente gerasse. O próximo passo consistiu em cortar duas cabaças ao meio e colocar, dentro de cada,

uma pasta feita de vários ingredientes: sangue, fígado, intestinos, o bico e penas de um galo vermelho morto na hora, cabelo e unhas da paciente, pedaços de casca de mukula e cal vermelho. Em seguida, cada estatueta foi colocada em uma cabaça diferente e fechada.

O ritual terminou ao meio-dia com as pacientes se levantando e dançando. Mesmo depois de terminado o ritual, as pacientes ficaram proibidas de comer vários alimentos, como raízes de mandioca, folhas de espinafre e alguns tipos de peixe. Também não podiam tocar em água ou andar depressa. Todas as pessoas que entrassem nas cabanas das pacientes precisavam andar de costas e, até que algumas sementes de milho e grãos plantados no final do ritual começassem a brotar, elas não podiam saudar ninguém com um aperto de mão.

CHIHAMBA

Turner considerou Chihamba o ritual mais importante dos rituais de aflição (perdendo em popularidade apenas para Mukanda, o ritual de circuncisão)[23]. Ele é realizado porque dois tipos de 'seres sobrenaturais' (RD: 39) passaram a afligir os pacientes com dores no corpo e sensações de frio extremo: um desses seres sobrenaturais é uma ancestral da paciente sênior (que é sempre uma mulher) e o outro é um espírito ou semideus chamado Kavula. Kavula é descrito como o 'marido' e a ancestral, como a 'mulher', mas quem 'pega' a paciente é a ancestral.

O episódio de Kutumbuka que Turner presenciou teve a duração de quatro dias, o que dá a dimensão da complexidade do ritual. A versão aqui apresentada é portanto bastante condensada.

A primeira fase, Kulembeka, segue o mesmo padrão de Nkula e a árvore à qual os adeptos se dirigem em primeiro lugar para consagrar é também uma *mukula* (como em Nkula). De *mukula* é também feita a fogueira do início de Kutumbuka, embora o ishikenu tenha sido uma árvore

23. Turner faz um relato minucioso da fase Kutumbuka em RD: 37-203, incluindo exegese de Muchona e outros adeptos e inúmeras fotografias tiradas por ele e Edith Turner. A descrição de Kulembeka é mais superficial, porque Turner assistiu à esta fase do rito ainda no início da pesquisa de campo, quando o significado do ritual era ainda obscuro para ele.

muckecki[24]. Como observou Turner, *mukula* tem um papel proeminente nos sistemas simbólicos de Nkula e de Chihamba e é usada em todos os rituais em que "o sangue é visível", conforme a exegese Ndembu (RD: 64).

Num padrão diferente de Nkula, no entanto, o episódio central de Kutumbuka não tem como foco central uma árvore. Aqui, a ação se dirige para o espírito Kavula que, na noite anterior, havia 'interrogado os candidatos na cabana da paciente sênior com imprecações e abusos sexuais[25].

O ponto alto deste episódio ocorre quando os candidatos se aproximam, à luz do dia, de um simulacro do espírito, construído por uma malha de galhos amarrados por cordões, onde se penduram vários chocalhos. Os adeptos não vêem esta estrutura porque ela está coberta por um lençol branco e alvo, salpicado por uma espécie de maizena. Os adeptos se aproximam de costas e começam a bater no espírito com paus. A cada pancada, o espírito responde tremendo convulsivamente "como uma pessoa que está morrendo" (RD: 105), até que o último candidato se afasta e se junta aos outros que, em silêncio, e depois cantando, voltam à aldeia. Pouco antes de entrar na aldeia, um especialista pára o grupo e bate no chão com um tição retirado da fogueira de *mukula* e grita: "Ele está morto". Mais tarde, quando os candidatos retornam, eles batem novamente em Kavula, que treme e chacoalha de novo. Instados a retirar o lençol, os candidatos encontram então um pilão com sangue derramado (de um galo morto na ausência dos candidatos), o que prova que Kavula está morto[26].

O ritual termina no dia seguinte, com a consagração de uma árvore *ikamba* e a exposição da sua raiz principal, que se acredita ser o espírito.

---

24. A razão fornecida pelos Ndembu era de que *muckecki* tinha uma raiz branca "which is just like white clay — it is completely white" (RD: 55).

25. Turner não conseguiu saber como Kavula foi personificado neste episódio, por não ter assistido ao interrogatório; apenas soube da presença de som de chocalhos, que confirmava que Kavula estava lá. Em episódio anterior, assistido por Turner, Kavula tinha sido representado pelo chefe da aldeia, escondido num quarto separado e falando com voz gutural. Dois exemplos, dos muitos fornecidos por Turner (RD: 67-72), de imprecações sexuais: "In her vulva! she does not give me beans, nor cassava mush, nor beer, but today I have mentioned her by name, I have found her. Today I will eat beans with you" (: 68); "Your swollen scrotums, I have found you" (: 68).

26. O simulacro de Kavula treme toda vez que um especialista, que fica escondido na mata, puxa um barbante amarrado nos galhos que estão debaixo do lençol.

Os últimos episódios consistem em desenhar uma imagem de Kavula no chão da aldeia com cal branco e em construir altares pessoais para cada paciente, perto de suas cabanas.

Uma série de tabus são observados depois de Kutumbuka, por um período de um mês aproximadamente. O paciente fica submetido à um tipo de reclusão parcial dos afazeres normais (RD: 39; 147-8): relações sexuais estão proibidas no início e os candidatos devem evitar comer junto a pessoas não iniciadas. Os tabus são suspensos com um encontro ritual no qual se corta o cabelo dos adeptos que se reunem para beber cerveja para o espírito ancestral.

Voltemos ao problema proposto: *mukula* tem como símbolo referencial 'seres humanos vivos', mas nestes dois rituais representa 'espíritos ancestrais'. Para analisar o significado de *mukula* em Nkula e Chihamba é necessário, inicialmente, rever a estrutura tripartida dos rituais descritos. Neste sentido, focalizarei a seqüência ritual, sua finalidade explícita e a eficácia simbólica/performativa dos ritos, enfatizando que o objetivo do ritual faz parte da estrutura semântica dos símbolos.

À uma primeira observação dos dados, a proposta de Turner já pode ser questionada: para ele, os cultos tinham uma forma clássica de 'passagem', envolvendo a realização de duas etapas sucessivas separadas por um período durante o qual o paciente era submetido à reclusão. A primeira, era uma forma menos elaborada da segunda; e só depois da participação em Kutumbuka a paciente transformava-se em especialista (RD: 38). No entanto, as evidências que o próprio Turner fornece levam-nos a concluir que os rituais de aflição *não* são ritos de passagem no sentido de Van Gennep, *porque as duas fases terminam com reclusão.*

O fato de que tanto Kulembeka quanto Kutumbuka são seguidos por períodos de reclusão é um aspecto importante. Mais adequado que concebê-los como ritos de passagem (FS: 13; DA: 56) talvez seja vê-los como dois ritos complementares mas distintos: o primeiro, Kulembeka, consistindo de um tratamento simples (uma espécie de 'oração' ou 'invocação') e Kutumbuka, um tratamento elaborado, com as características de um ato mágico/ performativo mais completo.

Por alguma motivo, Victor Turner não deu ênfase analítica ao último dos dois períodos de reclusão, embora os tenha registrado etnograficamente

(conforme a descrição anterior). No caso de Chihamba, a suspensão dos tabus que se segue à fase Kutumbuka é inclusive motivo de um pequeno ritual, que recebe o nome de *ku-jilola* (RD: 148). Estas evidências nos sugerem, portanto, não um ritual com três fases, mas duas etapas de um mesmo complexo ritual[27].

Outra evidência etnográfica que confirma esta hipótese é a de que, se uma paciente é considerada curada depois de Kulembeka, então não se realiza Kutumbuka (DA: 56). Tal fato indica que Kulembeka é, em princípio, potencialmente eficaz em si mesmo, o que novamente conspira contra a interpretação de um único rito de passagem de três fases: caso se tratasse de um rito de passagem, seria difícil imaginar que a primeira fase de um rito produzisse os resultados esperados, dispensando portanto as demais. Assim, parece que Victor Turner estava mais próximo da natureza destes rituais quando afirmou, a respeito de Chihamba, que "*kulembeka* appears to be a truncated or abridged version of *kutumbuka* without the important episodes of chasing, questioning, and killing Kavula" (RD: 157).

Neste sentido, Kulembeka seria Kutumbuka simplificado. Mas, neste caso, por que repetir o ritual duas vezes? Aparentemente não se trata de um caso de redundância do ritual[28]. Seguindo o ponto de vista nativo, Victor Turner observa que, etimologicamente, Kulembeka vem de "suplicar, pedir perdão, ou ser penitente" (RD: 249), o que é consistente com a invocação feita ao *ishikenu*. A fase Kutumbuka também se inicia com uma repetição de Kulembeka, mas neste caso a suplicação é imediatamente seguida pela morte ritual do espírito nos dois rituais observados. Num ato claramente 'performativo', a árvore *mukula* é derrubada em Nkula (e de seu tronco talham-se bonecos); já em Chihamba, o simulacro do espírito é espancado pelos adeptos até o aparecimento de sinais de sangue. Em suma, em Kulembeka os Ndembu saúdam, pedem ou imploram o espírito por cooperação; se o pedido não é aceito, eles 'matam' o espírito em Kutumbuka, numa lógica que não poderia ser mais transparente.

27. Tambiah relata um caso semelhante nas seqüências de um rito de exorcismo ceilandês; cf. Tambiah, 1985: 146-153. (Menos provável, mas logicamente possível, seria pensar em um ritual com quatro fases, considerando-se os dois períodos de reclusão depois de Kulembeka e de Kutumbuka).

28. Para a ênfase no componente de redundância do ritual, ver Leach 1966.

Se o objetivo final do rito é o mesmo — promover a cura do paciente —, nota-se uma variação nos meios de obtê-lo. Esta variação se revela pela ênfase no componente verbal de Kulembeka, quando a invocação torna-se a parte mais importante desta etapa. Já em Kutumbuka, é a manipulação dos objetos e especialmente a violência contra os espíritos — corte da árvore em Nkula; espancamento do simulacro em Chihamba — que têm predominância. Além disso, os Ndembu sempre tentam Kulembeka primeiro, reservando Kutumbuka para situações mais difíceis. Eles agem, assim, de forma similar aos Azande, que reservavam o oráculo de veneno como último recurso, depois de experimentar outros tipos de oráculos (Evans-Pritchard 1937). Em ambos os casos, o ritual Kutumbuka (entre os Ndembu) e o oráculo de veneno (entre os Azande) implicam em custos sociais maiores que os outros rituais mais simples. Esta talvez seja a razão (prática) para que Kulembeka seja realizado para um paciente e Kutumbuka, para mais de um, como os relatos de Turner evidenciaram.

Entendemos agora porque *mukula* — que no sistema simbólico geral representa 'seres humanos vivos' — é utilizado em Nkula como símbolo para o espírito (isto é, para um ser humano *morto*). Tomando em consideração o aspecto pragmático do ritual, o significado de *mukula* se torna mais compreensível: o ritual é realizado para impedir as manifestações maléficas de um espírito em particular. Este espírito 'emergiu' e 'pegou' uma descendente. Ele é, portanto, indesejável neste estado. Assim, em Nkula a árvore *mukula* representa o espírito no episódio central da terceira fase do rito porque, naquele contexto limite, acredita-se que o espírito esteja vivo e, portanto, deve ser representado como tal. O espírito está causando distúrbios em sua descendente, impedindo que seu sangue se coagule para gerar um filho. Justamente porque o espírito está (impropriamente) vivo, seu símbolo é morto ritualmente quando a árvore é derrubada.

Trata-se de um exemplo de 'significado contextual' que não contradiz o 'significado geral' porque mukula representa sempre ser humano vivo. Mas em Nkula, depois de morto, ele é transformado, de maneira performativa (ou 'persuasiva-convencional'), nos filhos desejados para as pacientes, sob a forma dos bonecos esculpidos na madeira. O espírito morto, então pacificado, é agora simbolizado por um *muyombu* plantado no final do ritual. A madeira branca do muyombu representa o estado natural do espírito: aplacado e sem vida, i.e., branco. Nesta ocasião, a paciente herda o

nome do espírito ancestral, desta maneira dando completo reconhecimento à relação estabelecida entre elas[29].

Nota-se, portanto, um paralelismo entre a 'estrutura télica' do ritual e os símbolos que são utilizados em cada fase. Em Nkula, o espírito é inicialmente representado por uma árvore *mukula* e, depois de derrubada, por um *muyombu*, a árvore auspiciosa dos espíritos. Neste contexto, a estrutura "prece-morte-renascimento" parece emergir do ritual. Esta estrutura reaparece em Chihamba, confirmando o tipo de seqüência ritual de aflição: aí, depois da invocação inicial, o simulacro dc espírito Kavula é espancado até a morte para depois renascer como uma imagem branca pintada no chão. As fotografias apresentadas por Turner mostram mais dramaticamente o 'corpo' grande e tridimensional do espírito transformar-se em um pequeno desenho bi-dimensional, indicando que o espírito foi subjugado.

Estas observações nos levam a concluir que os rituais de aflição são, afinal, efetivamente rituais de passagem, eventos onde ocorrem transformações de um estado (vivo e perturbador) para outro (em repouso e auspicioso). Victor Turner defendeu este ponto de vista sobre a natureza dos rituais. Contudo, a interpretação oferecida aqui difere daquela de Victor Turner por um detalhe fundamental: Turner via nos *pacientes* os sujeitos do processo de passagem; aqui a análise dos dados indicou que os *espíritos* é que são submetidos à transformação. Esta interpretação é reforçada pela observação de que as pacientes são passivas nos rituais (e, em Nkula, permanecem propositadamente afastadas enquanto a árvore mukula é derrubada.)

Voltaremos a este ponto de forma mais detalhada depois de uma breve apreciação dos rituais de iniciação.

---

29. Na verdade, este laço estabelecido através do infortúnio talvez seja a razão pela qual uma árvore *mukula*, explicitamente representando o espírito no episódio central de Kutumbuka, também faz os Ndembu lembrarem das próprias pacientes — são delas os 'filhos' esculpidos durante o ritual. Desta forma, se como referência *mukula* representa o espírito (aqui, vivo) ele também aponta, indexicamente, para a paciente. (Uma situação diferente entre os componentes referenciais e indéxicos do significado simbólico ocorre nos rituais de iniciação).

V
Seqüências rituais de iniciação

Os contrastes entre os dois rituais de iniciação são muitos: as meninas são iniciadas individualmente e os meninos, coletivamente[30]. Meninos são iniciados antes da puberdade; as meninas, no seu início. A principal finalidade da cerimônia das meninas é prepará-las para o casamento (que costumava seguir-se imediatamente) e, dos meninos, desenvolver os ideais de força e perseverança. As meninas vivem o período de reclusão na aldeia, e os meninos, longe. Contudo, as semelhanças também são marcantes: ambos os rituais iniciam-se com uma invocação aos espíritos ancestrais, feita pelo chefe nos *muyombu* das aldeias, e terminam com uma dança realizada pelos iniciados como forma de reintegração social depois do período de reclusão. Ambos, meninos e meninas, passam a primeira fase de iniciação em lugar consagrado em torno de árvores específicas — símbolos dominantes — que fica conhecido com o nome de 'lugar da morte': no caso das meninas, a noviça deve passar um dia inteiro enrolada em um cobertor sem se mover, na posição fetal, sob pequena árvore *mudyi* um pouco afastada da aldeia. É em torno desta árvore que as mulheres cantam e dançam até que, ao meio dia, cada uma retira uma folha da mudyi e a esconde dentro da mão fechada. Neste momento, as mulheres disseram a Turner que as folhas representavam os futuros filhos da menina. No ritual dos meninos, os parentes acampam longe da aldeia em torno de um *chikoli* novo, mas a circuncisão a que são submetidos se dá sob uma árvore *mudyi* grande. Depois de operado, cada menino é levantado por um guardião que o passa por cima de um *muyombu* e o coloca, ainda sangrando, sobre um tronco limpo e deitado de *mukula*. Diz-se então que a árvore representa "o desejo dos mais velhos de que os ferimentos da circuncisão cicatrizem rapidamente" (FS: 51).

Para Turner, um dos traços importantes destes ritos de passagem, em contraste com os ritos de aflição, é que os símbolos dominantes representam poderes não-empíricos, tipos de eficácia, enquanto nos ritos de aflição eles representavam seres vivos (FS: 31). Para Turner, nos rituais de iniciação os

30. Para descrições minuciosas dos rituais ver, para Nkang'a, DA: 198-268 e para Mukanda, FS: 151-279.

princípios da sociedade eram especialmente renovados, enquanto nos rituais de aflição estes mesmos princípios eram questionados (DA: 198). Contudo, se temos em mente a análise simbólica anterior, verificamos que as árvores representam tanto seres humanos quanto poderes não-empíricos *em ambos os tipos de ritual*. Naturalmente que a ênfase em um tipo ou outro sofre variação dependendo da natureza e objetivo dos diversos rituais. Vejamos.

Primeiro, o ritual das meninas. Neste contexto, *mudyi* representa a noviça sendo iniciada: uma árvore pequena é escolhida (assim como a jovem é uma menina) e suas folhas representam os filhos que ela conceberá no futuro. Em outras palavras, o conceito abstrato de 'mulher' é contextualmente particularizado na noviça. Mas a árvore também lembra aos Ndembu os seus princípios gerais e, portanto, além da noviça, traz à tona, indexicamente, vários significados, incluindo mesmo 'a ancestral dos homens e mulheres'. Além disso, neste ritual *mudyi* tem um aspecto analógico negativo e outro positivo: tanto é o 'lugar da morte' quanto as folhas da árvore representam o desejo de que ela seja fértil (como a árvore).

Processo semelhante acontece no ritual dos meninos: aí os noviços são representados, na primeira fase do ritual, por uma árvore *chikoli* pequena, mas que também indica os ideais de força e perseverança. O processo de representação múltipla continua durante o ritual: depois do episódio de *chikoli* no acampamento, no lugar da circuncisão os meninos sentam-se, ainda sangrando, num tronco de *mukula*. Assim como o tronco, sem raízes e folhas, deitado horizontalmente no chão, os meninos, naquele contexto, estão também simbolicamente mortos. A árvore possui um duplo sentido aí porque, além de representar os meninos, tem o propósito de evocar a qualidade coagulante da goma da árvore. Trata-se, neste caso, de mais uma analogia do tipo 'persuasivo' na qual um simbolismo indéxico atua: da mesma forma que o tronco da árvore representa a 'morte' dos meninos, ela *transfere* a qualidade coagulante da goma vermelha[31].

Finalmente, os dois tipos de ritual começam com uma saudação aos *muyombu* da aldeia, isto é, aos espíritos ancestrais, numa inversão completa dos rituais de aflição, onde os ancestrais pacificados, depois de simbolicamente mortos, encerravam os rituais.

31. Ver Tambiah 1985: 75, para as analogias duplas, positivas e negativas, no caso Azande.

Podemos agora concluir. Em suma, observamos que em todos os rituais há passagem mas, dependendo da finalidade, os sujeitos dos rituais são diferentes e passam por processos diversos de simbolização: nos rituais de iniciação, eles são os meninos e meninas e os espíritos estão presentes apenas no início com o propósito de manter o clima de auspiciosidade. Já nos rituais de aflição, à primeira vista os pacientes surgem como os sujeitos centrais dos rituais. Foi o que Turner presumiu. Mas uma análise da seqüência ritual demonstra que os pacientes recobram sua saúde através da transformação dos espíritos ancestrais que são, na verdade, os sujeitos reais dos ritos. A noção de 'morte' está presente em todos os rituais e é complementar à noção de 'passagem': nos rituais de iniciação os noviços 'morrem' socialmente, para renascer com status adulto. Nos rituais de aflição, os espíritos ancestrais 'morrem' simbolicamente (porque 'emergiram' indevidamente), para renascer pacificados e no estado adequado de seres não-vivos.

Ritos de iniciação e ritos de aflição Ndembu são, portanto, ambos ritos de passagem. Em termos semântico-analógicos, enquanto nos rituais de iniciação as árvores referem-se aos noviços, elas indexicamente trazem junto os princípios estruturais da sociedade; nos rituais de aflição, enquanto as árvores dominantes representam os espíritos, elas apontam para os pacientes, sujeitos secundários destes ritos.

Em todo o conjunto ritual os símbolos são retirados do mesmo repertório. Nos dois tipos de ritual eles são: i) símbolos materiais-visuais, como árvores, plantas, animais, cabaças, cupins, desenhos, etc.; ii) símbolos verbais-auditivos, como rezas, encantamentos, músicas, batuques, assobios, etc.; iii) posições e movimentos do corpo, como a posição acocorada, em pé, em movimento dançando, carregada nos ombros de um guardião, etc.; iv) horas do dia: pôr-do-sol, nascimento do sol, meio-dia, meia-noite, etc. Este universo simbólico é arranjado em seqüências que, organizadas metonimicamente, recriam uma ordem de realidade desejada. Esta realidade é metafórica. Se as árvores são os símbolos dominantes do universo ritual Ndembu, seu significado só pode ser totalmente apreendido quando, depois de detalhado o 'significado geral', elas são analisadas dentro da seqüência ritual, tendo então seu papel performativo observado e a força ilocucionária determinada. É então que se pode compreender porque um *muyombu* não pode ser invocado antes de um ritual de aflição, como Turner inicialmente não percebeu (ver RS: 143), mas depois corrigiu (ver RD: 47): *muyombu* são plantados *depois* dos rituais de aflição, quando os espíritos estão aplaca-

dos, mas são invocados *antes* dos rituais de iniciação para desempenhar seu papel propiciador. Neste processo pode-se observar que as árvores não só representam seres ou espíritos, mas que suas características também evocam e transferem eventos e qualidades desejadas. A noção de eficácia é intrínseca ao ritual, como Mauss postulou, Malinowski defendeu, Lévi-Strauss aceitou e Tambiah desenvolveu: o ritual é um ato performativo; ele faz algo e tem força persuasiva-convencional. Os aspectos referencial e indéxico, combinados, ligam a ação ritual tanto ao nível da cosmologia Ndembu quanto à estrutura socio-política da sociedade. É aqui, então, que esta análise encontra a de Turner e a complementa[32], e o papel dos ancestrais se esclarece a partir dos rituais.

VI
Ndembu, árvores e ancestrais

Victor Turner foi o mestre da análise sociológica dos rituais. Ele elucidou, para os Ndembu, as implicações sociais dos ritos na sua potencialidade de resolução de conflitos, na representação dos princípios estruturais da sociedade, na preservação de uma organização social dominada por clivagens. Depois Turner extrapolou suas descobertas e demonstrou como, para as sociedades em geral, as relações entre indivíduos e grupos são informadas tanto pela racionalidade quanto pela volição e pela paixão, e são sujeitas a manipulações benéficas e maléficas, a processos e a dramas (RD: 30-1).

Na antropologia, a competência e o sucesso de Victor Turner fez com que a análise dos rituais passasse a ser identificada com a abordagem de tipo sociológico. A tal ponto isto foi verdade que nos anos 60, em plena euforia estruturalista, ritos e mitos passaram a ser vistos como mais que fenômenos distintos; mitos e ritos passaram a ser antagônicos. Lévi-Strauss insistiu na distinção entre ambos na base do argumento de que o rito pertencia ao domínio do 'viver' e o mito, do 'pensar' (1971: 588-621). Para Lévi-Strauss, o rito possuía uma mitologia implícita, que se manifestava, por exemplo, nas exegeses mas, em estado puro (1971: 599), o rito perderia a

32. Uma análise do 'efeito perlocucionário', segundo a concepção de J.L. Austin (*ver também* Tambiah 1985), tornaria mais evidente a relação entre cosmologia e eventos etnográficos.

afinidade com a 'língua' (*langue*) e consistiria apenas de 'palavras sagradas'. O mito, então, seria o pensar pleno; o rito, um pensar que, relacionado com a prática, não responderia diretamente ao mundo, mas responderia a uma resposta ao mundo. O mito tinha, portanto, primazia sobre o rito porque se baseava na universalidade do código binário (: 611).

É neste contexto que talvez possamos entender o extremo cuidado com que Victor Turner tratou os lingüistas e a cautela que mostrou em relação aos '*thought-structuralists*' pelo pouco interesse que estes especialistas tinham nas situações sociais concretas. Para Turner, a ordem era estabelecida através dos interesses e dos desejos em interação e não do 'conhecimento' ou porque existisse 'out there' em um mundo de crenças, normas e valores (1975c: 146-7)[33].

Hoje, ultrapassadas as dicotomias, podemos voltar ao passado com tranqüilidade e lembrar que, em 1929, Evans-Pritchard já chamava a atenção para o fato de que algumas sociedades enfatizavam, nos atos mágicos, a manipulação dos objetos enquanto outras, o aspecto oral das invocações. A diferença era etnográfica (e não teórica, como em Lévi-Strauss) e correspondia, no caso estudado por Evans-Pritchard, à comparação entre os trobriandeses e os Azande ou, mais amplamente, entre melanésios e africanos. Mas em ambos os casos, Evans-Pritchard afrimava, "magic is not served unless the ritual has a background of belief in mythology" (1929: 64). Uso então a oportunidade para aqui, através dos rituais Ndembu (e sem necessitar dos mitos explícitos, que inexistem[34]), desvendar parte do complexo universo cosmológico deste grupo, que Turner costumava apresentar, no início de seus livros, apenas como dados pontuais sobre as crenças a respeito de seres sobrenaturais.

---

33. Turner chegou a lamentar que as sociedades complexas tivessam gerado uma classe de intelectuais "whose paid business is to devise logical plans, order concepts into related series, establish taxonomic hierarchies, freeze thought into philosophy" e, em última instância, revelar um sistema nativo de pensamento "analogous to the philosophical systems of Descartes, Kant or Hegel" (1975c: 146). Produto do seu tempo, contudo, Turner não deixou de partilhar o fascínio que o estruturalismo desencadeou na época, como a análise do ritual Isoma comprova (Turner 1969).

34. Em toda a etnografia Ndembu, apenas dois mitos fundadores são relatados por Turner: o mito da circuncisão (FS: 152-3) e o mito do rito Nkula (DA: 58; RD: 275-6).

Aqui, a questão diz respeito à relação entre vivos e mortos, um tema que tem preocupado de maneira recorrente os estudiosos dos povos africanos. Na literatura antropológica parece haver um razoável consenso sobre a questão. Kopytoff (1971) assim descreve o padrão geral: nas sociedades africanas os ancestrais são geralmente investidos de poderes místicos e autoridade. Eles mantém um papel funcional no mundo dos vivos, especificamente na vida de seus parentes; na verdade, os grupos de parentesco africanos são freqüentemente descritos como comunidades de vivos e mortos. A relação entre os ancestrais e seus parentes vivos tem sido descrita como ambivalente, tanto podendo assumir a forma punitiva quanto benevolente e, às vezes, até caprichosa. Em geral, a benevolência é assegurada através da propiciação e sacrifício; acredita-se que a negligência é punida. Os ancestrais estão intimamente ligados ao bem estar do seu grupo de parentesco, mas não estão ligados, da mesma maneira, a todos os membros do grupo. A ligação é estruturada através dos mais velhos (os *elders*) do grupo de parentesco, e a autoridade deles é relacionada à ligação mais próxima aos ancestrais. Em certo sentido, os *elders* são representantes dos ancestrais e os mediadores entre estes e o grupo de parentesco.

Kopytoff é crítico desta visão por entender que os antropólogos nela perpetuam uma perspectiva ocidental a respeito da relação entre vivos e mortos. A restrição principal que Kopytoff faz diz respeito ao papel dos *elders* e, provocativamente, sua hipótese é que a ancestralidade seria apenas um aspecto do fenômeno mais amplo de *eldership*. Na África, os *elders* não intermediam a relação entre vivos e mortos, eles não representam apenas os vivos juntos aos ancestrais mas, mesmo depois de mortos, mantém o status que tinham quando vivos. Em outras palavras, o papel dos mais velhos não se modifica radicalmente quando eles cruzam a linha que separa os vivos dos mortos. Em conseqüência, a relação entre vivos e mortos é ambígua, como o padrão geral enuncia, porque ela já era ambígua quando os *elders* eram vivos. O resultado final é que "African living elders and dead ancestors are more similar to each other than the Western living and dead can ever be" (1971: 140).

Neste contexto, os Ndembu não seguem o padrão africano. Como Turner enfatizou repetidamente, os Ndembu não fazem parte do complexo tradicional africano representado por grupos segmentados como os Tallensi. Os Ndembu tinham alta mobilidade, combinavam matrilinearidade com virilocalidade, não apresentavam grupos corporados como metades, clãs ou

segmentos de linhagem, não possuíam divisões tribais permanentes, não concediam status especial aos mais velhos e não tinham cultos de ancestrais como outros grupos africanos.

No universo móvel e dinâmico dos Ndembu, cabia às comunidades de infortúnio a formação de grupos que cortavam as frágeis distinções entre famílias, aldeias e chefias políticas, enfatizando valores universais e relações de categorias, tais como mulheres, homens, aflitos, caçadores etc. Para Turner "the multiple cult associations fulfil in some sort those social functions which, in more stable tribal societies, are fulfilled by segmentary lineage organization, by the ancestor cult, properly speaking, or by a centralized system of political and jural institutions" (DA: 54)[35].

Podemos agora avançar em direção a uma compreensão mais complexa da cosmologia Ndembu. O ponto de partida são os rituais de aflição. Vejamos: rituais de aflição são ritos de passagem nos quais os pacientes recuperam a saude e bem estar como conseqüência de uma transformação nos espíritos dos ancestrais. Através do ritual adequado, os espíritos que 'emergiam' retornavam a um estado pacífico e auspicioso.

Em outras palavras, não observamos aqui, como Kopytoff propôs, um continuum entre vivos e mortos. Trata-se, ao invés, de duas ordens distintas, mas em comunicação. Por outro lado, a morte física não implica em extinção, como notou Turner : "It means the passage from a visible to an invisible mode of existence" (RD: 184). Em resumo, os espíritos vivem um mundo seu:

> They will meet one another at the graves and will greet one another, that is all. I will not see them; they have already remained on their own. We have known them, we [say that] they run to play and talk loudly and they laugh just as we the living are wont to laugh. They come to the village at night. They are seen by elders who practise sorcery or by those who have already drunk pounded leaf-medicine. They are seen like shadows only; to see one fully with the eyes is impossible. You see one with the eyes if you have died or if you become very ill indeed (DA: 287)[36]

---

35. Os Ndembu, neste sentido, partilham pontos em comum com os Azande, cf. Evans-Pritchard 1929.

36. O Apêndice A do livro *The Drums of Affliction* contém textos nativos sobre os *akishi*, em

e o rito é o canal de comunicação entre vivos e os mortos. Os "especialistas" (*doctors*, para Turner) são os responsáveis pela vinculação entre as duas dimensões, entre os seres visíveis e os invisíveis.

Tal situação implica que não são apenas os mortos ancestrais que detém poder sobre os vivos, favorecendo ou prejudicando a vida dos descendentes. A comunicação realizada através dos ritos tem mão dupla e os espíritos não gozam da ascendência irrestrita que faria dos vivos vítimas passivas dos ancestrais e seus objetos de capricho. Os vivos também detém poder sobre os mortos: eles pedem, suplicam, invocam. Se estes procedimentos não são eficazes, eles lançam mão dos rituais de aflição e agem sobre os espíritos, simbolicamente matando o espírito para vê-lo renascer pacificado e benevolente.

Como evento, o rito alcança os resultados desejados através de uma performance simbólica. Os Ndembu disseram a Turner que as árvores eram *chinjikulu*, o que significa "marcar o caminho". Coerentemente, Turner tomou o termo como "símbolo", isto é, algo que conecta o conhecido ao desconhecido. Em suma, os mortos continuam a participar da vida dos vivos, através de benefícios ou punições. Mas os vivos também podem manipular os espíritos através do canal de comunicação e de ação que são os rituais, demonstrando deferência ou, quando necessário, fazendo uso da violência.

Isto posto, resta um problema. Se os ancestrais são poderosos, se eles governam em larga medida o cotidiano dos vivos, por que estes espíritos vêm afligir seus parentes *especificamente* com desordens menstruais para mulheres e falta de sorte para os caçadores? Seria simplesmente porque os espíritos ancestrais (e, portanto, os próprios Ndembu) sabem que estas atividades são cruciais para a sobrevivência da sociedade Ndembu? Estariam os espíritos apenas 'expressando a realidade' de modo a que os Ndembu também dela tomassem conhecimento?

Ndembu e tradução em inglês. Para não submeter o texto a mais uma versão, reproduzo o texto em inglês, lembrando que 'shade' é o termo utilizado para 'akishi/mukishi'. É interessante notar que Victor Turner distinguiu, durante muitos anos, *shade* de *ancestor spirit*, já que 'espírito ancestral' sugeria uma entidade remota e distante e, para os Ndembu, estes espíritos inquietos desempenhavam um papel importante na vida das pessoas que eles afligiam (FS: 10). Contudo, a partir do final dos anos 60, Turner passou a adotar o termo 'espírito ancestral' para falar dos mortos em geral (DA: 14).

A relação entre as categorias sociais dos ancestrais punitivos e a estrutura da sociedade Ndembu talvez corroborasse este ponto de vista durkheimiano. Os espíritos ancestrais mais freqüentemente ofendidos e, portanto, aqueles que mais produzem infortúnios são parentes relacionados por laços matrilineares (a própria mãe, a mãe da mãe dos pacientes, um irmão uterino). O fato de que as mulheres, através de quem se conta sucessão e herança, mudam-se para as aldeias dos maridos depois do casamento pode explicar que ser 'apanhada' por um espírito ancestral matrilinear serve como lembrança de que a primeira lealdade deve ser às matrilinhagens e às aldeias de origem.

Mas se a matrilinearidade e a caça são fundamentais para a reprodução social, tal fato ainda não explica porque os temas privilegidos dos rituais são relacionados ao sangue e à morte. Minha proposta, então, é que, entre muitas outras possibilidades, estes são especialmente apropriados para estabelecer os pontos de contato entre vivos e mortos porque a teoria nativa da vida está relacionada ao sangue. Os Ndembu disseram a Turner: "Blood is life" (FS: 352); em outra ocasião: "Life (*wumi*) is in your blood even when you are asleep" (RD: 136). Tais evidências indicam que os Ndembu crêem que os espíritos detém determinado poder para operar entre a vida e a morte se eles conseguem controlar o sangue de seus descendentes. Quando esquecidos, os espíritos produzem desordens menstruais nas mulheres e, nos homens, perturbam a sorte na caça. A caça, como já foi mencionado, está também associada à perda de sangue (FS: 51).

Neste sentido, complementa-se mais um aspecto da análise de Victor Turner sem danificá-la: enfatizando o papel da matrilinearidade e da reprodução da sociedade através da procriação e da caça, sugiro que estes princípios sociológicos estruturais são importantes para os Ndembu *causalmente* dentro da concepção de que a vida se atualiza através do sangue. Em outras palavras, os princípios estruturais sociológicos são coerentes com a cosmologia Ndembu quando se focaliza a relação entre vivos e mortos.

O tema de "dar sangue" aos espíritos ancestrais é constante na etnografia Ndembu e parece confirmar a hipótese de que os espíritos procuram sangue. Os Ndembu se antecipam e derramam sangue nos *muyombu* e nos *chishing'a* para que os espíritos não venham buscá-lo. O estado auspicioso do espirito se revela quando ele é branco (através do simbolismo da madeira clara das árvores e do cal branco); quando ele 'emerge' à procura de san-

gue, os Ndembu ao mesmo tempo que os 'matam' simbolicamente, aplacam-nos com dádivas de sangue[37].

Em suma, os mortos precisam ser lembrados. Eles precisam estar presentes, vivos na memória de seus descendentes. Neste caso, eles desempenham um papel auspicioso. Mas se os espíritos são esquecidos, eles 'emergem' (vivos) dos túmulos e perturbam os Ndembu, especialmente impedindo a procriação e a caça, simbolicamente atando a reprodução da sociedade. A sede de sangue dos espíritos ancestrais — o sangue que é a condição da vida — parece marcar o campo de batalha e de negociação na cosmologia Ndembu. Talvez não por outra razão o estado natural das árvores que representam ancestrais é o de apresentarem a madeira branca exposta sempre manchada do sangue aí derramado pelos descendentes.

VII
Conclusões da análise

> Ritual symbols fall into a special class of symbols. They are, for example, not univocal, having only one proper meaning, but multivocal, i.e., susceptible of many meanings (DA: 17).

O foco central deste exercício foi modificar e mostrar a complexidade, se não refutar, as implicações desta afirmação de Victor Turner. Em resumo, concluímos:

1. que símbolos rituais não formam "uma classe especial de símbolos"; na verdade, poucos conceitos lingüísticos básicos foram suficientes para analisar os rituais;

37. Em determinado episódio de Chihamba, quando um galo foi puxado em volta de uma árvore até morrer, os presentes disseram a Turner que era "para dar sangue ao espírito" (RD: 81); quando uma galinha branca foi morta no mesmo ritual, também o sangue era "para o espírito Chihamba" (RD: 135); e, em Ihamba, quando o espírito pediu o sangue da vítima, este foi retirado das costas do paciente através de ventosas de chifres e depois enterrado atrás do *chishing'a* de um espírito caçador "para o espírito beber" (DA: 182).

2. que os símbolos se estruturam em torno de alguns sentidos que são elaborados e particularizados nos contextos atuais dos ritos;

3. que símbolos podem ser organizados em um sistema cognitivo; eles formam um sistema abstrato mesmo que cada símbolo seja, tomado em isolamento, 'motivado';

4. que o simbolismo das árvores deriva seu significado das analogias com componentes e traços distintivos de categorias sociais humanas, culturalmente definidas;

5. que a elaboração e expansão do significado dos símbolos acompanha a estrutura 'télica' dos padrões rituais, isto é, acompanha seus propósitos culturais explícitos;

6. que os rituais são eficazes, isto é, performativos nos sentidos mencionados por Tambiah;

7. que a expansão de significados é facilitada em muitos aspectos pela 'materialidade' dos símbolos rituais (como as árvores) e pelos mecanismos analógicos sobre os quais são construídos;

8. que, entre os Ndembu, as manipulações dos objetos simbólicos predominam sobre as invocações (signos verbais), reforçando a tese de Evans-Pritchard (1929) sobre o padrão africano;

9. que o padrão ritual pode ser apreendido através de um sistema simbólico cognitivo *mais* as seqüências simbólicas (para aflição e iniciação), ambos fazendo parte do código cultural da sociedade Ndembu;

10. que, finalmente, os ritos dirigem-se a vivos e mortos, e unem as concepções cosmológicas à estrutura e organização sociais. Eles reafirmam exemplarmente o que Tambiah propôs em relação à mutualidade entre ritos e cosmologia.

* * *

Ao encerrar a análise, revi um texto de Victor Turner cujas implicações nunca foram desenvolvidas pelo autor. Inicialmente este texto também não me chamou maior atenção por se encontrar no meio de um capítulo sobre liminalidade nos rituais. Ele foi escrito em 1964 (mas publicado em 1967 em *The Forest of Symbols*, capítulo 4). Nele, mencionando Mary

Douglas e Audrey Richards, Turner relata e comenta um espisódio do ritual de circuncisão Ndembu. Diz ele que no período de reclusão deste ritual, três trincheiras são cavadas em um lugar consagrado e nelas se derramam água branca, vermelha e preta. Dou a palavra a Turner, que inicia o texto com o tema da polissemia do símbolo:

> These 'rivers' are said to 'flow from Nzambi', the High God. The instructors tell the neophytes, partly in riddling songs and partly in direct terms, what each river signifies. Each 'river' is a multivocal symbol with a fan of referents ranging from life values, ethical ideas, and social norms, to grossly physiological processes and phenomena. They seem to be regarded as powers which, in varying combinations, underlie or even constitute what Ndembu conceive of reality (FS: 107).

A seguir, passa da polissemia para as analogias específicas:

> In no other context is the interpretation of whiteness, redness, and blackness so full; and nowhere else is such a close analogy drawn, even identity made, between these rivers and bodily fluids and emissions: whiteness = semen, milk; redness = menstrual blood, the blood of birth, blood shed by a weapon, etc.; blackness = feces, certain products of bodily decay, etc. (FS: 107).

E finaliza, detectando a fonte deste simbolismo:

> This use of an aspect of human physiology as a model for social, cosmic, and religious ideas and processes is a variant of a widely distributed initiation theme: that the human body is a microcosm of the universe. The body may be pictured as [...] male or female, or in terms of one or other of its developmental stages, as child, mature adult, and elder. [...] Whatever the mode of representation, the body is regarded as a sort of symbolic template for the communication of gnosis, mystical knowledge about the nature of things and how they came to be what they are. The cosmos may in some cases be regarded as a vast human body; in other belief systems, visible parts of the body may be taken to portray invisible faculties such as reason, passion, wisdom and so on; in others again, the different parts of the social order are arrayed in terms of a human anatomical paradigm (FS: 107).

Com esta reflexão de Turner, que surpreendentemente não teve continuidade na sua obra, concluo.

VIII
Epílogo

A ordem do dia é escrever etnografias chamadas 'modernistas' (*modernists*, em inglês). Etnografias modernistas são aquelas que romperam o estilo através do qual, tradicionalmente, se definiu a relação entre o observador e o observado na pesquisa antropológica. Em relação ao *observado*, as etnografias modernistas problematizam a noção de espaço (por exemplo, a noção de comunidade); de tempo (isto é, o passado que está presente deve ser construído basicamente da memória); e a voz/perspectiva (no sentido de ser mais polifônica que estrutural). Em relação ao *observador*, a nova proposta é de que a apropriação da exegese nativa se dê através do diálogo pelo menos entre os dois principais personagens do encontro etnográfico; da bifocalidade mínima no empreendimento da pesquisa de campo e das justaposições críticas entre diversas experiências culturais (Marcus 1991).

Neste contexto, o trabalho de Victor Turner, produzido entre as décadas de 50 e 70, é visto como um trabalho 'realista'. Victor Turner aparentemente não tinha um projeto etnográfico-literário prévio. Inicialmente compôs *Schism and Continuity in an African Society* dentro de um padrão tradicional, com as inovações decorrentes do grupo que estudou, isto é, a ênfase nas contradições estruturais e seus conflitos decorrentes, apresentados e analisados sob a forma de 'drama social'. A partir daí, Turner enveredou pelo caminho da documentação, descrição e análise exaustiva dos rituais Ndembu. Nestes livros que hoje são o centro da etnografia Ndembu, Turner apresentou os ritos como processos sociais; associou-os com os interesses humanos em geral e seus propósitos específicos; distinguiu os símbolos rituais em termos de formas externas observáveis, exegese nativa e significados derivados da observação do etnólogo; detectou a estrutura 'télica' dos ritos; defendeu a polissemia e a multivocalidade dos símbolos rituais a partir de seus significados 'exegéticos', 'operacionais' e 'posicionais'; descreveu a morfologia dos rituais de aflição e de iniciação; forneceu sinopses de diversas performances de alguns rituais etc.

Depois de *Schism and Continuity*, a leitura da obra de Turner parece indicar que os livros iam sendo publicados à medida que o interesse do autor se direcionava para um ou outro ritual, um ou outro problema inter-

pretativo. Edith Turner relata como freqüentemente uma experiência de vida levava Victor Turner a enfatizar um determinado aspecto de sua análise: assim foi, por exemplo, com o tema da liminalidade, cuja elaboração teve início quando ele e a família esperavam, já desalojados de casa, permissão para entrar nos Estados Unidos[38].

Assim, como a maioria dos antropólogos, Victor Turner não ficou imune ao processo de pesquisa e de construção etnográfica. No seu caso em particular, é dele uma das únicas confissões relacionadas ao processo de conversão religiosa que alguns antropólogos tem experimentado. Em um texto singelo, no meio de um longo parágrafo da introdução de *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Turner confessa: "I have not been immune to the symbolic powers I have invoked in field investigation. After many years as an agnostic and monistic materialist I learned from the Ndembu that ritual and its symbolism are not merely epiphenomena or disguises of deeper social and psychological processes, but have ontological value, in some way related to man's condition as an evolving species. [...] I became convinced that religion [...] is really at the heart of the human matter" (RD: 31). E acrescenta: "Deciphering ritual forms and discovering what generates symbolic actions may be more germane to our cultural growth than we have supposed. But we have to put ourselves in some way inside religious processes to obtain knowledge of them" (RD: 31-2).

Esta parece ter sido a proposta dominante de Victor Turner. É talvez por esta razão que não é possível se detectar na obra de Turner um projeto pré-estruturado (como os de Evans-Pritchard e Dumont, por exemplo): Turner escreveu, re-escreveu, repetiu de vários ângulos os mesmos rituais. Neste processo, é comum vermos Turner afirmando um ponto de vista ou uma interpretação para logo em seguida modificá-la. Preocupado com os processos sociais, sua própria obra parece representar também um processo, desta feita intelectual, cujo fim não podia ser antecipado[39].

---

38. "Our own immediate predicament began to resonate with everything to do with 'passage'. The world was full of flux. We were uncertain whether our future was to be in England or America. The liminal phase in rites of passage struck an echo in our own experience" (1985: 7).

39. Temos algumas evidências de como a visão do autor foi se moldando: ora Turner se preocupava com a tradução do termo nativo *mukushi* para o inglês e optava por '*shade*', depois, mais relaxadamente, utilizava '*ancestor spirits*'; ora afirmava que um determinado

Neste sentido, quando se considera o estilo de Turner como 'realista', a perspectiva é de quem vê uma ruptura na literatura etnográfica do passado e do presente, e para quem é ultrapassado conceber aldeias como unidades de estudo, ter como referência analítica a idéia de estrutura, ou construir etnografias em torno da exegese intensiva de um símbolo-chave. Mas aqui, depois deste longo exercício de reanálise do material Ndembu, vale a pena recuperar a visão de Turner numa proposta fundamental (e na qual esta análise se inspira). Para Turner, embora a antropologia estivesse sempre mudando de foco teórico, era sua opinião que "the validly new never negates the seriously researched immediate past in any science; it incorporates it in a 'wider orbit of recovered law'" (1977: 63).

Desta perspectiva, surgem algumas questões. A primeira é a de que talvez a autoridade do etnógrafo, tão contestada atualmente, seja ainda mais questionável, paradoxalmente, nas etnografias recentes. As etnografias realistas permitem reanálise, e este é um ponto que merece profunda reflexão.

Uma segunda questão é de que talvez a grande diferença entre o estilo realista e o modernista esteja, não apenas nos traços observáveis das monografias, mas na cosmologia do antropólogo que, como a dos Ndembu, se deixa entrever nos textos que a comunidade produz.

Assim, Turner teria sido um 'realista' porque na sua cosmologia os Ndembu eram diferentes em termos abissais; o mundo Ndembu era um enigma insondável a ser eventualmente desvendado através de procedimentos de pesquisa e análise lentos, penosos, embora certamente gratificantes. Para os antropólogos 'modernistas', contudo, o outro não se define como fundamentalmente à parte; o outro se soma ao nós na perplexidade de partilharmos uma mesma temporalidade, um mesmo espaço e uma mesma *coevalness* (ver Fabian 1983). A noção de diferença se desloca para mais perto e passa a englobar o próprio antropólogo nesta relação com a alteridade. Tal hipótese parece se confirmar quando vemos que os 'outros' atuais, diferentes dos Ndembu de Turner, estão entre os imigrantes, os expatriados,

---

rito não tinha Kulembeka (SC: 300) e, alguns anos depois, descobria ser esta a primeira fase de qualquer ritual de aflição; ora pensava que um espírito ancestral poderia ser invocado antes de um rito de aflição (RS: 143), mais tarde corrigia o equívoco (RD: 47).

as minorias, os refugiados do mundo (pós-)moderno, assim como nos próprios antropólogos e nas monografias autobiográficas (ver Geertz 1988 e Malkii 1992). De maneira curiosa, então, é quando os cientistas sociais concebem uma ordem global cada vez mais integrada que os seus interesses se direcionam para os pontos de conexão e de estrangulamento, para os limites dos fenômenos que, um dia, foram considerados os marcos dos "mundos à parte". Neste momento, talvez fosse saudável recuperar a lição de Turner e abrir espaço para a contínua procura do ponto de vista do nativo que, para além da mudança ética e estética da etnografia, talvez não partilhe da mesma ordem cosmológica do novo antropólogo.

O problema é controvertido. Anos atrás George Stocking Jr previu que ventos igualitários colocariam a pesquisa de campo em questão. Resta saber se este momento chegou. Cabe também saber se o questionamento dos aspectos éticos é privilégio da nova geração ou se ele não esteve sempre imbutido na pesquisa etnográfica. Uma outra pergunta é se a consciência da fragmentação do mundo dos antropólogos poderá resultar em monografias que não vão além de auto-reflexões pessoais ou relatos dos discursos dos informantes mais ou menos bem sucedidos. E, finalmente, resta saber se, ao dar ênfase à dupla 'nós-outro' (mas registrado por *nós*) no lugar do que foi dominantemente a 'pura alteridade', paradoxalmente não deixaremos de registar a diferença, esta diferença que instigou Victor Turner a escrever os inúmeros textos que compõem a etnografia Ndembu e que, através das inevitáveis lacunas que deixou e da redundância de muitas de suas interpretações, permite que seus dados sejam reinterpretados, mais uma cosmologia vislumbrada, e uma nova rodada de interpretações colocada à prova.

Agradecimentos

Esta é uma versão traduzida e revisada do 'Special Paper' apresentado ao Departamento de Antropologia da Universidade de Harvard em 1977, escrito sob a orientação do Professor Stanley J. Tambiah. Desenvolvi o primeiro exercício sobre este tema em 1973, no mestrado de antropologia da Universidade de Brasília, em curso sobre 'Sistemas Simbólicos' oferecido pelo Professor Kenneth I. Taylor.

GLOSSÁRIO
dos principais termos Ndembu utilizados

Árvores:

Mudyi - secreta látex branco. Símbolo dominante do ritual de iniciação feminino.

Mukula - secreta goma vermelha que coagula rapidamente. Símbolo dominante do ritual de iniciação masculino.

Chikoli - espécie de madeira dura e resistente. Usada como medicamento no ritual de circuncisão.

Kata-wubsang'u - possui fruto dividido em duas partes. É utilizada no ritual dos gêmeos.

Mohotuhotu - uma de duas árvores unidas sobre um córrego no ritual dos gêmeos.

Muyombu - espécie plantado no centro das aldeias, com a ponta descascada, revelando madeira muito clara.

Chishing'a - altar plantado para propiciar espíritos caçadores, com uma forquilha na ponta.

Rituais analisados:

Nkula - rito de aflição para eliminar desordens menstruais que impedem a mulher de engravidar. Corta-se árvore *mukula*, e dela esculpem-se bonecos.

Chihamba - rito de aflição para homens e mulheres, onde o simulacro do espírito Kavula é espancado.

Nkang'a - rito de iniciação feminino, realizado em torno de uma *mudyi*, onde a noviça deve permanecer imóvel.

Mukanda - rito de iniciação masculino cujo episódio central consiste na circuncisão dos meninos sob uma *mudyi*.

Principais fases dos rituais de aflição:

Kulembeka - primeira fase: tratamento medicinal vespertino.

Kutumbuka - segunda fase: tratamento elaborado que tem como símbolo dominante a representação do espírito.

BIBLIOGRAFIA

AUSTIN, J.L. 1975. *How to do things with words.* The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955. Harvard University Press.

DA — Ver Turner 1968.

CALVINO, Ítalo. 1988. *Seis Propostas para o Próximo Milênio.* São Paulo: Companhia das Letras.

EVANS-PRITCHARD, E.E. 1929. The morphology and function of magic. A Comparative study of Trobriand and Zande Ritual and Spells. *American Anthropologist* (n.s.) 31: 619-641.

______. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande.*

FABIAN, Joannes. 1983. *Time and the Other. How anthropology makes its object.* New York: Columbia University Press.

FIRTH, Raymond. 1966. Twins, birds and vegetables. *Man* (N.S.) 1: 1-17.

FISCHER, Michael. 1991. Anthropology as Cultural Critique: Inserts for the 1990s Cultural Studies of Science, Visual-Virtual Realities, and Post-Trauma Politics. *Cultural Anthropology* 6 (4): 525-537.

FS — Ver Turner 1967.

HOLESTEIN, Elmar. 1976. *Roman Jakobson's Approach to Language.* Bloomington: Indiana University Press.

JAKOBSON, Roman. 1971 [1956]. "Two aspects of language and two types of aphasic disturbances". In *Fundamentals of Language* (R. Jakobson & Morris Halle, eds.). Paris: Mouton.

______. 1973. Louvain Lectures. Cf. Marleen Van Ballaer, *Aspects of the Theories of Roman Jakobson.* Memoir, Katholieke Universiteit te Leuven, Fakulteit der Wijsbegeerte en Letteren. Ms. (cit. in Holestein, E. 1976).

KOPYTOFF, Igor. 1971. Ancestors as Elders in Africa. *Africa* 41 (2): 129-142.

LEACH, Edmund. 1958. Concerning Trobriand clans and the kinship category tabu. In *The developmental cycle in domestic groups* (J. Goody, ed.). Cambridge University Press.

______. 1966. Ritualization in Man. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute.*

______. 1971. Kimil: a category of andamanese thought. In *Structural Analysis of Oral Tradition* (P. & E. Maranda, eds.). Pennsylvania University Press.

LEACH, J. & Edmund LEACH (eds.). 1983. *The Kula. New Perspectives on Massim Exchange.* Cambridge University Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1971. *L'Homme Nu* (Mythologiques, 4). Paris: Plon.

LOUNSBURY, F. 1965. Another view of the Trobriand kinship categories. *American Anthropologist* 67 (5. Special Publication. E.A. Hammel, ed.): 142-185.

MALINOWSKI, B. 1935. *Coral Gardens and Their Magic.* Vol. II. The Language of Magic and Gardening. London: G. Allen & Unwin, Ltd.

MALKKI, Liisa. 1992. National Geographic: the Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology* 7 (2): 24-44.

MARCUS, George. 1991. "Past, present, and emergent identities: requirements for ethnographies of late twentieth century modernity worldwide". In *Anais da 17a. Reunião Brasileira de Antropologia*. Florianópolis. pp. 21-46.

RD — Ver Turner 1975b.

RP — Ver Turner 1969.

RS — Ver Turner 1962.

SAPIR, J. David. 1977. "The Anatomy of Metaphor". In *The Social Use of Metaphor* (J.D. Sapir & J.C. Crocker, eds.). University of Pennsylvania Press.

SAUSSURE, Ferdinand de. s/d. *Curso de Lingüística Geral*. São Paulo: Cultrix.

SC — Ver Turner 1957.

SILVERSTEIN, Michael. 1975. Language as part of culture. Ms.

SMITH, M.G. 1956. On Segmentary Lineage Systems (Curl Bequest Prize Essay, 1955) *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 86 (parte 2): 39-80.

SPIRO, Melford. 1982. *Oedipus in the Trobriands*. Chicago University Press.

SS — Ver Turner 1975a.

STOCKING, George. 1974. "Empathy and Antipathy in the Heart of Darknell". In *Readings in the History of Anthropology* (R. Darnell, ed.). Harper & Row Publishers.

TAMBIAH, Stanley J. 1968. The magical power of words. *Man* 3: 175: 208.

___. 1969. Animals are good to think and good to prohibit. *Ethnology* 8 (4): 423-459.

___. 1970. *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*. Cambridge Univesity Press.

___. 1985. On flying witches and flying canoes. In *Culture, Thought and Social Action* (S.J. Tambiah). Cambridge: Harvard University Press.

TAYLOR, Kenneth I. 1974. *Sanuma Fauna: Prohibitions and Classifications*. Caracas, Fundación la Salle.

TOOKER, Deborah. 1986. When gender moves around: the sexual nature of Kula. Special Paper, Harvard University.

TT — Ver Turner & Turner 1978.

TURNER, Victor W. 1957. *Schism and Continuity in an African Society*. Manchester University Press. (SC)

___. 1962. "Three Symbols of Passage in Ndembu Circumcision Ritual". In *Essays on the Ritual of Social Relations* (Max Gluckman, ed.). Manchester University Press (RS)

___. 1967. *The Forest of Symbols*. Cornell University Press. (FS)

___. 1968. *The Drums of Affliction*. Oxford University Press. (DA)

___. 1969. *The Ritual Process*. Cornell University Press. (RP)

___. 1971. "The syntax of Symbolism in an Ndembu Ritual". In *Structural Analysis of Oral Tradition* (P. Maranda & E. Maranda, eds.). Philadelphia.

___. 1974. *Dramas, fields and metaphors*. Cornell University Press.

___. 1975a. Ritual as Communication and Potency: an Ndembu Case Study. In *Symbols and Society* (C. Hill, ed.). Southern Anthropological Society Proceedings, 9. (SS)

______. 1975b. *Revelation and Divination in Ndembu Ritual.* Cornell University Press. (RD)

______. 1975c. "Symbolic Studies". In *Annual Review of Anthropology* (B. Siegel, ed.). Reviews Inc.

______. 1977. Process, System and Symbol: a New Anthropological Synthesis. *Daedalus* 1 (Summer: Discoveries and Interpretations: Studies in Contemporary Scholarship): 61-80.

______. 1982. *From Ritual to Theatre.* New York: PAJ Publications.

______. 1982. *Celebration: studies in festivity and ritual.* Washington, DC: Smithsonian Inst.

______. 1985. *On the Edge of the Bush* (Edith Turner, ed.). The University of Arizona Press.

______. 1986. *The Anthropology of Experience.* Urbana: University of Illinois Press.

TURNER, Victor & Edith TURNER. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives.* New York: Columbia University Press. (TT)

UBEROI, J.P.S. 1962. *Politics of the Kula Ring.* Manchester University Press.

WEINER, Annette. 1980. *Women of Value, Men of Renown. New Perspectives in Trobriand Exchange.* University of Texas Press.

WORSLEY, Peter M. 1956. The Kinship System of the Tallensi: a Revaluation. (Curl Bequest Prize Essay, 1955). *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 86 (parte 1): 37-75.